الفضيلة عند أفلوطين

د. عادل مقرود
مليكة عتوتة



إضافة

الفضيلة عند أفلوطين

الفضيلة عند أفلوطين

د. عادل مقرود
مليكة عتوتة
الطبعة الأولى : ٢٠١٩
رقم الإيداع : ٢٥١٣١ / ٢٠١٩
ISBN 978 -977-6739 -13 -0
١٨٤ ص ٢٠ سم
الناشر: الحسناء للنشر والتوزيع

التوزيع لجميع أنحاء العالم
إضافة
للنشر والتوزيع
الإسكندرية
ج٠م٠ع

المراجعة اللغوية: عادل أبو الأنوار
غلاف وإخراج فني: أمير مصطفى

الفضيلة عند أفلوطين

د. عادل مقرود

مليكة عتوتة





إلى كل من عمل على الأخلاق وكل من اجتهد في إرساء المعنى الخُلقي وكل من حدد معنى الفضيلة وتجاوز الجانب البهيمي في الإنسان إلى الجانب الإنساني الحقيقي.

إلى أرواح هؤلاء العباقرة الذين كانت لهم القدرة على التفطن لدور الروح وعلوها على الجسد فكان يتجسد فيهم معنى الإنسان.

إلى أستاذنا البروفسور موسى معيرش الذي قدم للفلسفة ما يجعلها فخورة به.

عادل مقرود

مليكة عتوتة



منذ أن وُجد الإنسان على هذه المعمورة وهو يُحاول أن يكشف خباياها، وخبايا ذاته كذلك لأن فضول المعرفة يدفعه، وحب اكتشاف الحقيقة يُلح عليه، فكان يجتهد ويُثابر ويقتحم كل ما يراه مجهولاً، والفضيلة إحدى الموضوعات التي طالما كانت تحظى بالأولوية عنده، فيتناولها على أساس أنها موضوع مصيري لأنها تُسهل الحياة عنده فلا تستقيم دونها، فهي من تُثبت وجود الإنسان فيه وتُثبت ترفّعه على الملموس والحيواني وتُنظم حياته وعلاقته بمن حوله وعلاقته بنفسه كذلك، ثم علاقته بمصدر الخلق الذي يُؤمن به، فكانت كل الحضارات الإنسانية عبر التاريخ لا تمر مرور الكرام عليها بل تُثير الجدل والخلاف والنزاع حولها فتضاربت حولها الآراء، وحدث الانشقاق حول مضمونها وطُرق تناولها.

وقد كان أفلوطين من بين من قاموا بذلك وهذا ليس غريبًا على من اتخذ المجال الروحاني ساحته ومن أخذ الوجدان الإنساني إلى الأعلى، ورفض الجماد فيه، وأنزله إلى الأسفل، فقد أسس فلسفة الإنسان الإنساني الذي يتغلغل في نفسه، ويعرفها فيتنزه على ما يراه، لهذا كانت الفضيلة أسمى ما يهدف إليه ويحقق به هذه الغاية القصوى، ومن هنا يظهر لنا مدى أهمية الفضيلة عنده.

ونحن في هذا الكتاب سنتناول أفلوطين في جانبه الأخلاقي، والذي سنخص منه الفضيلة التي كانت عروس فكره، ففصّل في معانيها وحدد مفهومها بدقة وجعل منها مراتب يرتقي الإنسان بين سلالم درجاتها، ثم وضّح علاقتها بالجسد والروح والتطهير.

لكن طرق باب الفضيلة عند الرجل هي مجازفة بحد ذاتها، وذلك لحساسية الفكر القيمي في العصر السالف والمعاصر، رغم أن مثل هذه المواضيع الدراسية تنقل الإنسان من واقعه الجاف المُحاط بالأصنام المجسمة إلى فسحة ملؤها الذوق والتأمل والنشوة الروحية، فتطرب النفس ويغمرها الشوق، وطالب العلم هذا همه، فتوجهنا لدراسة أفلوطين الذي كنا نسمع ونقرأ له بعض النصوص القليلة، التي تُنبئنا بذوبانه الكلي وإشراقه الذي يحمله لعالم مُختلف عن عوالمنا، وهذا مبهم عند أصحاب الفكر الواقعي الملموس.

ثم إن لُبس الفكر الأخلاقي بصفة عامة في العصر الهيلنستي وعند أفلوطين بصفة خاصة، زاد في إقبالنا وإصرارنا، فكان لزامًا علينا إيضاح هذا المفهوم، وتبيين حدوده، وبهذا قد ندفع الشبهة التي كانت تطال هذا العصر وتصفه بعصر الضعف وعصر الانحطاط الفكري اليوناني؛ لأنه زال إبانه بريق الثلاثي الذهبي: سقراط، أفلاطون، وأرسطو، والتهمة التي تطال أفلوطين وتعتبره مجّدد فكر أفلاطون فقط دون إضافة أو إبداع.

كما لاحظنا أيضًا نقص الدراسات في هذا الموضوع، فكنا نطمح للخوض في موضوع كله جدة، إذ كانت هناك دراسات تتناول أفلوطين كفيلسوف شامل يجمع بين الفكر اليوناني والشرقي، ويُؤرخ لمرحلة مهمة من التاريخ الإنساني، ويُجسد التلاقح الفكري بين الشرق والغرب، لكن لم نعثر على دراسة تتخذ موضوع الفضيلة عنده بالتحديد محور بحث، لهذا حاولنا أن نجعل من كتابنا إثراء للمكتبة العربية.

هذه العوامل وأخرى تجعل القارئ مطالبًا بالتمعن في هذه المشكلة الفلسفية، ومطالبًا بإثراء مضامين الكتاب لأن المتلقي أهم من الطارح، وأكثر رقابة ومطالعة من الكاتب، كما أن القارئ العربي ملزم بفهم الفضيلة وفهم الطرح الأفلوطيني؛ لأنه مفهوم قريب لطبيعة الحياة العربية التي بات الغزو المادي يهددها، فلقاح الداء قبل وقوعه.



الفصل الأول

أفلوطين حياته وآثاره ومصادر فكره

تمهيد.

أولا: حياته وآثاره.

ثانيًا: مصادر فكره.

أ- المصادر الشفوية.

ب- المصادر الكتابية.

ثالثًا: الأصول التاريخية لفلسفة أفلوطين.

تمهيد:

لاشك أن البحث في الفكر لا ينفصل عن البحث في حياة الباحث؛ لأن الإنسان لا يستطيع فصل أحداث يومياته وأصوله ومشكلات قوميّته على الجانب الفلسفي، وأفلوطين نموذج من هذا، إذ كانت حياته وآثاره ومصادر فكره محطات يفرضها البحث، وذلك حتى يتم التوصل إلى تأثير هذه الجوانب على طريقة تفكيره وفلسفته الخاصة.

وإذا قارنّا هذا القطب الفلسفي مع سابقيه الذين غطوا عليه بسبب شهرتهم الواسعة مثل: أرسطو وأفلاطون وسقراط، فسنجد أن حياته لم تأخذ حقها مثل حياتهم، فقد أدخلهم البعض للخرافة وأصبحوا معالم للتأريخ الفلسفي لهذا، فإنه من الضروري إخراج فيلسوفنا إلى الأضواء بعرض هذا الفصل، فما هي الحقب المهمة التي مرت بها حياة أفلوطين؟ وهل خلّف آثارًا مُتميزة ؟ وإن كانت كذلك فهل هي شفهية أم كتابية؟

أولاً: حياته وآثاره:

أفلـوطين pLotinus، pLotinos، PLotinos (٢٠٥، ٢٧٠م) وترجمـه ابـن النـديم "فلـوطنيس" ولقـد ذكـره القفطـي "فلـوطين"، ولقّبـه الشهرسـتاني كـذلك باسـم الشـيخ اليونـاني، ويعتبر زعـيم ومؤسـس الأفلاطونيـة المحدثـة، غير أن الـبعض يعتقـد غير ذلـك، باعتبـار أن نومينـوس(*) هـو المؤسـس الفعلي لهـذا المذهـب، لكـن مـن العـادة أن يُنظر إلى أفلـوطين كرائـد للأفلاطونيـة المحدثـة دون إقصـاء الجهـود الكثيرة التي بدأت بشيشرون.

وأفلـوطين المصـري الأصـل ولـد ببلـدة بمصـر العليـا، ليقوبـوليس "lycopoLis" واهـتم بدراسـة الفلسـفة وهـو في الثامنـة والعشـرين، كان ذلك بالإسـكندرية، قصـد أبـرع أسـاتذتها ولـم ينـل إعجابـه سـوى أمونيوسـساكاس،(*) تتلمذ على يده إحدى عشرة سنة.[١]

---

*- نومينـوس: Nemenius من أهـل أباميـا، تـوفي حـول ١٨٠ ق م، وهـو فيلسـوف يونـاني، يظهـر كل التقـدير للـدين العبري، وفيـه تتجلى بشـدة نزعـة واضحة إلى التوفيق الـديني، {انظر محمـد عبـد الرحمن مرحبا: مع الفلسفة اليونانية، منشورات باريس، ط ٢ ١٩٨٨، ص ٢٢٢}.

*- أمونيوسـساكاس: AMMONIOS Saccas تربى في أحضـان المسـيحية ثـم جحـدها، ومـات سـنة ٢٤١م، أما مصطلح ساكاس فهـو في حقيقته "حمال"، تعمق في دراسته للفلسفة وكان رأيه البارز في أن النفس منتشرة في شتى أنحـاء الجسم، ومن أبرز من تتلمـذ على يده أفلـوطين {انظر حنى أسـعد فهمـي: تـاريخ الفلسـفة مـن أقـدم عصـرها إلى الآن، المطبعـة اليوسـفية مصـر، ط١ ،ص ١٥٣}.

[١] - عبـد المـنعم الحنفـي: موسـوعة الفلسـفة والفلاسـفة، جميـع المـذاهب والأنسـاق والمـدارس المختلفـة في الفلسـفة، وفي نظرياتهـا في الشـرق والغـرب، وعنـد فلاسـفة اليهوديـة والنصـرانية والإسلام، وفلاسفة العربية، والفلاسفة المصريين، مكتبة مديولي، ج١، ط٢، ١٩٩٩ م، ص ١٦٥.

اشتهر بأنه من أبرز مجدّدي الأفلاطونية المحدثة وناشرها بعد فيلون الإسكندري رغم الاختلاف بينهما، والشهرة التي لازمت أفلوطين سببها أنه كان مواطنا مصريًا، يحمل الاسم الروماني وذو تربية يونانية،[1] شغفه بالفلسفة والعلوم دفعه للوقوف على مختلف الأفكار السائدة في عصره، خاصة الأفكار الفارسية والهندية، لينّظم إلى الحملة الرومانية على الفرس ومع مأساة الجيش وانهزامه في العراق، غادر الرجل إلى أنطاكيا، ومنها إلى سوريا، ومنها إلى روما عام ٢٢٤ م.

كما أن الفيلسوف لم يتوان عن تأسيس مدرسة بها، لكن ما كان يميّزها انضمام مختلف الطبقات من الشعوب والمهن إليها، وما يلفت الانتباه أنه حتى أباطرة الرومان في عصره فهموا لغته الخاصة والتي تُميزه عن غيره من المثقفين اليونانين، إضافة إلى أنه أبهر كل من جالسه بخلقه العظيم من العلماء وكبار رجال مدينته[2]، فكان الزائر الذي تحّول إلى صاحب الدار والجاه، وهذا يدل على شخصيته المتفردة والمقبولة.

يروي مجدي كيلاني في كتابه، عن فورفوريوس "عن سيرة أفلوطين" متحدثًا عن المشروع الفلسفي في تأسيس "مدينة أفلاطون"، حيث بادر أفلوطين إلى تأسيس مشروعه، في كمبانيا[*]

[1] - محمد عبد الرحمن مرحبا: مع الفلسفة اليونانية، منشورات عويدات باريس، ط٣، ١٩٨٨م، ص ٢٢٦.

[2] - محمد محمود أبو قحف: مدرسة الإسكندرية الفلسفية "التاريخ الحضاري والحوار الثقافي"، بين الفلسفة والدين، دار الوفاء لدينا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط١، ٢٠٠٤م، ص ٩٥.

*-كمبانيا: بالايطالية (compania) أحد الأقاليم العشرين المُكونة للتراب الايطالي.

والمتمثل في تشييد المدينة الفاضلة بعد وصوله لإقناع الإمبراطور جالينوس وزوجته سالونينا، لكن وقع ما لم يكن متوقعًا وفشل المشروع بعد تراجع الإمبراطور عن قراره.[1]

ولعل هذا الفشل، يذكّرنا على الفور بفشل أفلاطون نفسه في تحقيق جمهوريته على الأرض بعد أن ظن أن صديقه الملك سوف يكون له سندًا في مشروعه الفكري، وعُرف أفلوطين بأسلوبه اللبق والنصّح والإرشاد، مما جعل عامة الناس يلجؤون إليه، وزد على ذلك، فلقد كان بالغ الرحمة بالأطفال واليتامى في بيته، ولقد شُهد له بالعدل في مختلف القضايا التي حكم فيها ليعاهده الناس بالكرم وحسن الجوار والمعاملة.[2]

لقد كانت نشأة أفلوطين في تعليمه أول الأمر هي نفسها نشأة أستاذه، في طريقة وأسلوب إلقاء التعاليم والدروس إلقاءً شفاهيًا دون تدوينها، لكن فيما بعد، وأغلب ما يُقال عنه أنه قام بتدوين جزء من أفكاره في آخر حياته عام (٢٥٥ م) تحت إصرار نخبة من طلابه، بمعنى أن الفيلسوف لم يُدوّن تعاليمه إلا في الستين من عمره...[3] ولعل هذا ما جعل فورفوريوس يتصرف في ترتيب أفكاره بعد موته.

[1] - محمد محمود أبو قحف: مدرسة الإسكندرية الفلسفية "التاريخ الحضاري والحوار الثقافي"، ص ٨٦.
[2] - المرجع نفسه، ص ٨٩.
[3] - محمد عبد الرحمن مرحبا: مع الفلسفة اليونانية، ص ٩٢.

عاش أفلوطين حياة زاهدة، لهذا وصفه عبد الرحمن مرحبا في كتابه؛ لأن الرجل عاش معيشة ترف ومجون وسط أرستقراطية روما وودائعها، فلقد كان رجلا زاهدًا لا يحل لنفسه شهوات الدنيا وملذاتها، ولا ينعم منها إلا قليلا، وكان لا يهتم بجسمه، بل لقد كان يستحي أن يكون لروحه طريف جسد على حدّ تعبير فورفوريوس، ومن طريف ما يروى عنه أيضًا أنه لم يسمح بتصويره من قبل فناني عصره لأنه يعتبر جسمه أقل شأنا، ولأن عملية تصويره من شأنها أن تكون ظلا والظل يلفت الانتباه، أما الفن فيلزم الروح وليس الجسد[1]، وهذا يُظهر النزعة الصوفية الخالصة المنزهة عن كل بهيمي.

ومرت الأيام والسُنون وأدركته الشيخوخة، وجاءه مرض الموت، فانتهت حياة أستاذ من أعظم فلاسفة العصر الإسكندري في الثالث للميلاد، فما نلاحظه عن حياة الفيلسوف ومن خلال ما سبق ذكره أن هذا الرجل لم تكن له صورة محددة لشخصيته؛ لأنه كان ضد ذلك دائمًا، فمن خلال المراجع والمصادر التي حصلت فيها حياته فلم يُناقش فيها أبدًا أصوله العائلية أو مراحل طفولته، غير أن ما ذُكر عنه مرارًا أنه كان قدوة يُقتدى بها في الروحانية والفضيلة.

[1] – المرجع نفسه، ص ٢٢٨.

٢-آثاره:

يُروى عن أفلوطين أنه كان من أبرع حكماء عصره، وتجسدت براعته في تدوينه للمناقشات التي تدور بينه وبين تلاميذه بصورة دقيقة وحيّة، فلولا هذه المناقشات لاتخذت كتاباته منحى آخر، ليؤكد هذه الفكرة تلميذه فورفوريوس من خلال تأريخه لحياة أستاذه عام ٢٩٨م، أي بعد موته بحوالي عشرين عامًا.

نتبين من كتابه التاسوعات أنه أُعجب بالمسيحية واعتنقها، غير أن رسائله وما تقصد إليه هي في مجملها وقائع وأساطير العصر القديم، لما يحويه من عقائد وعلم طبيعي.

ليتبع تلميذه "فورفوريوس" في أسلوب تدوينه نهجًا حرًا، يُعير فيه اهتمامًا للتّسلسل الزمني والتاريخي لمقالات أستاذه، فجاءت بطريقة اعتباطية، كانت غايته المقصودة الحصول على أربع وخمسين مقالة، شكلت بنية التاسوعات.

وما نحيطكم به علما أن فورفوريوس من خلال "التاسوعات" كان هدفه الأساسي أن يحصل على ستة أقسام، كل منها يحتوي على تسع مقالات، يتضح ذلك من خلال مقالته التالية: "كان لديّ أربعة وخمسون مقالا لأفلوطين، قسمتها إلى ستة تاسوعات، وهو ترتيب أشد ما راقني، بسبب التأليف الناجح، بين العدد الكامل ستة وبين العدد تسعة"،[1] وهذا يدل على الاجتهاد والتتبّع والتّعلق بفكر أستاذه وإصراره على إيصاله للأجيال اللاحقة.

[1] – أفلوطين: تاسوعات أفلوطين، ترجمة فريد جبر، مراجعة جرار جهامي وتصحيح دغيم، مكتبة ستان، بيروت، ط١، ١٩٩٧، ص ٤٣.

فالتاسوع الأول يحتوي على مقالات عالجت بعمق قضايا الأخلاق. أما الثاني فعالج موضوعات الطبيعيّات، والثالث موضوعات مشكلة تتناول العالم الكلي ومختصة في كل ما يتعلق به، والرابع يختص بالنفس، والخامس بالروح الإلهي، والسادس بالخير والواحد...[1]

لم يأت هذا التصنيف للمقالات عبثًا، وإنما إذا تأملناه، فإننا نلاحظ أنه يبدأ بدراسة قضايا الإنسان

الأخلاقية، ويُفسرها بعمق وعلاقتها مع العالم المحسوس، لكي يصعد بعد ذلك ويرتقي إلى النفس التي تُعتبر جزءًا من العقل حسبه.

ليخلص ويستقر عند المبدأ الأول، والصانع لكل الموجودات، الذي يُعتبر غايته المنشودة في السكون إليه والاتحاد به .

وكتعقيب عن التقسيم الذي وضعه فورفوريوس، والذي ربما عكس رغبة أفلوطين، فإن الرجل كانت معالجته للموضوعات تتم في استقلالية بينها، وربما هذا ما يعكس لنا صورة التعليم الشفوي الذي انتهجه.

وبالرغم من جرأة فورفوريوس في ترتيب مؤلفات ومقالات أستاذه، إلا أنه يُقابل بالامتنان لما حفظه لنا من إرث حضاري على مرّ العصور.

[1] – المصدر نفسه، ص ص ٤٣- ٤٦.

وبغضّ النظر عن الترتيب المنهجي، فإنه عندما تقرأ مقالات أفلوطين بهذا الترتيب، لا تشهد تطورًا في نمطه الفلسفي، بل نجده بقي أمينًا مع ذاته حتى في سرده الأحداث ذاتها.[١]

وقد يعود ذلك إلى اهتمام الفيلسوف بالمغزى وما يحويه من مضمون، وفي ذلك يقول تلميذه فورفوريوس: "أسلوبه في الكتابة موجز بليغ، قليل الألفاظ، كثير المعاني"....[٢]

وذُكر عن أفلوطين: أنه لا يعيد النظر في مسألة كتاباته ودواوينه، فلقد جرت العادة أن لا يكتب في رويّة وهدوء، وإنما كانت تلهيه مشاغل بين اللحظة والأخرى، كما قيل عنه إنه لم يهتم بقواعد الإملاء بل كان جلّ اهتمامه منصبًا على المعنى فقط وانشغاله دون انقطاع بما يتعلق بالروح.

وهذا ما يعاب عليه قلة التركيز والدقة التي تظهر في دواوينه التي نطلع عليها، ليصادفنا فيها الكثير من الأخطاء المنهجية وكذلك الإملائية[٣]، وهذا لا يُناقض موقفه الفكري الذي يرُكز على الباطن دون الظاهر ويُعطي أولوية للمضمون دون الشكل.

تجدر بنا الإشارة بالرغم من العيوب التي كشفها فورفوريوس عن أستاذه، من خلال محاولته الإلمام بها، وإعادة النظر في ترتيب مقالاته، بالرغم من أننا لا نمتلك حقيقة نواياه في ما تصرف فيه

[١] - أفلوطين: تاسوعات أفلوطين، ص٢٦

[٢] -محمد عبد الرحمن مرحبا: مع الفلسفة اليونانية، ص ٢٢٨.

[٣] -Joachim lacrosse:" la philosophie de plotin ، intellecte et discursivité،" Edit،puf، pais، 2003 ،.p 205

ليعطينا هو الآخر سببًا مقنعًا إلى حدّ ما، وهو أن نظره لم يكن يسمح له بأن يُعيد القراءة لما كان يدونه.[1]

ومن خلال بنية المدونة الأفلاطونية "التاسوعات" وعلى هذا الأساس سميت بالتاسوعيات أو التاسوعات "Ennéades" وقد انعكست فيها تعاليمه الروحية ممزوجة بالتعاليم العقلية لإبراز المذاهب اليونانية الكبرى، هذا ما استوفاه فؤاد زكرياء في كتابه فقال: "ولم تكن عقلية خالصة كالمذاهب الفلسفية اليونانية الكبرى، وإنما كانت تهدف إلى تحويل الآراء المستمدة من بقية المدارس إلى طريق السلوك الروحي، وهي صفة يشترك فيها إلى حدّ ما مع أفلوطين"....[2]

وهكذا، فإن هذا الإنتاج الفلسفي الضخم، وما يعتريه من غموض، يحتاج إلى الكثير من التقصي والبحث في ثناياه، فأكثر ما يُشيّد الفكر هو الكتابات الصعبة المعقدة التي صدرت عن ذات متفوقة لا تعرف معنى السائد ولا تذوب في الشائع، وتاسوعات أفلوطين من بينها، إذ تُعتبر من أهم الكتب التي اهتمت بالقيم والسلوك الطبيعي، وكما تتسم كذلك بالنزعة الصوفية وتمجيد الإله، فهي بذلك إرث حضاري وجملة من العقائد العريقة، وكذلك مثال يُقتدى به في التطور الفلسفي.

[1] –أفلوطين: تاسوعات أفلوطين، ص ١٩.

[2] – فؤاد زكرياء: مدرسة الإسكندرية في الفلسفة والعلم مع ترجمة التساعية الرابعة "لأفلوطين"، دار الوفاء لدينا الطباعة والنشر، الإسكندرية ٢٠٠٤، ص ص. ١١-١٢.

فعند دراسة التاسوعات، نشهد إبداعًا بارزًا لفلسفات وتعاليم سابقة، من خلالها نتعرّف على ما جاءت به الرواقية والفيثاغورثية، وكل ما جاؤوا به من تصورات، ليأخذ فكر الرجل عمقه في ثنايا التاريخ البعيد؛ لأنه يشترك فكريًا مع بعض التعاليم الفيثاغورثية وتصوراتها في بعض مقاطع التاسوعات"[1] ومنه يمكن أن نتفطن لأهمية الرجل وفلسفته وإنتاجه الفكري كذلك.

١ – Michelfattal et autres: "logos et langage chez plotin et avant plotin"، Ed l'Harmatton، paris، 2003 p: .161- 160

ثالثًا: مصادر فكره:

ما يُشكل الأفلاطونية المحدثة بحق هو استعادة الفكر الفلسفي القديم عبر بوابة الفكر الأفلوطيني، وذلك ببناء مقولات فلسفية مهجنة بين القديم والحديث يستطيع الباحث من خلالها استيعاب الأساطير والتصورات والأفكار والمقولات التي كانت سائدة، لتتشكل بذلك خصوصية ميّزت أفلوطين عن غيره من فلاسفة عصره، وهي التعايش وهذا التعايش والتأقلم مع جلّ الأفكار باختلاف معتقداتها، راجع إلى الاختلاف في مصادر فكره.

ومن أهم المصادر الفكرية التي أثرت تأثيرًا مباشرًا في حياته الفكرية، نجد أن هناك مصادر شفوية وأخرى مكتوبة.

أ- المصادر الشفوية:

لقد كانت طريقة اكتساب أفلوطين لتعليمه شفوية، حتى صار شيخًا، هذا ما أكده العديد من الفلاسفة في دواوينهم، أي عندما اكتملت فلسفته ودُونت على شكل رسائل لتكون صورة لتعليمه الشفوي.

ولم يهتم فيلسوفنا بدراسة الفلسفة إلا عند بلوغه الثامنة والعشرين من عمره، ليتتلمذ على يد أمونيوس الحمّال الذي لم يتأثر هو الآخر بأي مؤلف، فنال الرجل إعجاب أفلوطين ليؤكد كلامه هذا مسرورًا في قوله: "هذا الرجل الذي كنت أبحث عنه"[(1)]،

[1] – محمد عبد الرحمن مرحبا: مع الفلسفة اليونانية، ص ٢٢٦.

ليحدد لفلسفته أصالتها ويعلن هذا تلميذه فورفوريوس بأن "... فلسفته تشرح مذهب أستاذه أمونيوس الحمّال، وإنما ينطق باسمه".[2]

استمرت هذه العلاقة العلمية الثمينة بين أفلوطين وأستاذه الحمّال، مدة تتجاوز العقد من الزمن أي حوالي اثنتي عشرة سنة، وهذه العلاقة التعليمية بين أستاذ وتلميذه تعكس لنا مشهدًا من القرن الرابع قبل الميلاد، عن علاقة أسمى يذكرنا بها أفلوطين وهي: علاقة أفلوطين بأستاذه سقراط.[3]

لتكون بعد ذلك طريقة أفلوطين في أكاديمية نفسها هي طريقة أستاذه، في إلقاء محاضراته، وبرع فيها دون تدوينها، ليعلن تراجعه ويبدأ في الكتابة في فترة قصيرة من حياته كانت عام ٢٢٥ م.

ويُذكر عن أفلوطين أنه تعرض لأزمة نفسية، فغادر الإسكندرية على إثرها أملاً في أن يتعلم من الشرقيين حكمتهم ويستفيد من زاد أذهانهم وطرق تفكيرهم.

[2] – أفلوطين: تاسوعات أفلوطين، ص ٧٥.

[3] - محمد عبد الرحمن مرحبا: مع الفلسفة اليونانية، ص٢٣٤.

ب – المصادر المكتوبة:

إضافة إلى مصادره الشفوية، فلقد كان أفلوطين، ومن خلال رسائله التي جاءت خصيصًا لغرضه التعليمي الشفوي، فكان قوام هذا التعليم، شرحًا وتفسيرًا لتعاليم أفلاطون أو أرسطو، أو مسألة رواقية أو ردًّا على أي فكرة غنوصية(*)، فهو الفيلسوف الشامل والمُلِم الذي يدمج بين الأدوات الشفاهية والكتابية، وبين شرح الفلاسفة الكبار السابقين وشرح وجهة نظره هو التي تقوم على رأي شخصي دائمًا ما ينطلق فيه من أرضية الآخرين ليصل لوجهة نظره الخاصة.

أما رسائله فهي في مجملها سلسلة محاضرات لتفسير فلسفات سابقة والتعمق فيها، كالرجوع إلى مذهب أفلاطون، وموضوعاته في الخير والجمال، والحب، والجدل، كما وردت في تيماوس والمادية.[١]

لقد كان شغله الشاغل أو ما يسميه بالقدامى: هو التعمق في فكرهم والغوص في ثنايا معتقداتهم ودراسة الأفلاطونية بشكل خاص، إذن هذا الرجل يجعل من السلف أساسًا لفلسفته ومصدرًا لها،[٢] وفي هذه النقطة يقول توماس: (tomas A. szlezak) في بحثه "أفلوطين والنظرية الأفلاطونية في النفس": "بأن أفلوطين في الحقيقة، وبتأكيده المعروف في التاسوعات، لا يريد أن يكون إلا مفسرًا وفيًا للفكر الأفلاطوني".[٣]

*- غنوصية: كلمة يونانية الأصل تعني المعرفة، أما عند مستعمليها فهم يعنون بها المعرفة التي لا تبرهن بل تكتسب بالكشف الحدسي النفسي المباشر{انظر علي سامي النشار: نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام، دار المعارف ،ط٧، ج١، ص ١٨٦}.

١ –يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط٢، ص ٣٢٥.

٢ - Jean michelcharue: "plotin lecteur de platon"، les belles lettre، paris 1978.، p 13-14.

٣ - Michel fattal et autres: "Etudes sur plotin"، l'harmattan، paris، 2000، p 179.

ثالثًا: الأصول التاريخية لفلسفة أفلوطين:

يتسم فكر أفلوطين بقدر من الغموض والتلفيف، يتلاقى فيه الفكر الشرقي ذو النزعة العرفانية الزاهدة مع الفلسفة اليونانية ذات الطابع العقلي المحض، وفي هذا التلاقي قضايا تتنازعها الآراء وتكمن في أنه إلى أي مدى يمكن إرجاع فكر أفلوطين وتفكيره إلى الفكر اليوناني أم الفكر الشرقي، ليُعد فيلسوفًا سكندريًا رائدًا للتيار الروحي.

فالمتمكن من فلسفة أفلوطين، يخلص إلى أنها مزيج بين التراث الفلسفي اليوناني؛ أفلاطون وأرسطو، أما الجانب الروحي فما هو إلا تراث للمذاهب الفيثاغورثية والأورفية، مما يدخل في تكوين نمطه الفلسفي العام، ليتأثر أيضًا بالتعاليم والعقائد المختلفة كالزرداشتية، البوذية، المانوية، اليهودية والنصرانية التي كانت سائدة في عصره.

ليؤسس الرجل فلسفة شاملة ورصيدًا معرفيًا، أصبح يعرف بالأفلاطونية المحدثة لتزهر فلسفة أفلوطين، ذات المزيج الرائع بين رأي أفلاطوني مثالي، وفلسفة رواقية راقية، ومذهب فيلون الباعث الأول للأفلاطونية دون تجاهل التعاليم الهندية وفلسفتها الشرقية القديمة السائدة آنذاك.

ليشترك معظم الفلاسفة والمفكرين، إن الطابع العام لفلسفته هو استعلاء للذاتية على الموضوعية، فهي فلسفة تمتاز بعمق الشعور الصوفي والمثالية الأفلاطونية،

وتحليلا لما سبق فإن هذه العناصر لا بد لها من أن تكون فلسفة متلائمة الأفكار لتكوّن المعرفة عنده، تبدأ من الأنا وتنتهي إلى الإله، لا علاقة لها بالعالم المحسوس، خاصة وأنهم يفسرون شعور سقراط "اعرف نفسك بنفسك" تفسيرًا جديدًا يطلبون فيه من الإنسان أن ينعزل على العالم الخارجي، مع سدّ جميع منافذه.[1]

ولقد تميّزت مدرسة الإسكندرية خاصة بالتوفيق بين التفكير العقلي والنزعة الدينية، كمحاولة للتوفيق بين بعض الآراء الأساسية العالقة بين المسيحية والفلسفة، وإلى رفع الجدل الذي ميّز عصرها بنجاح وسهولة[2]، ومن جهة ثانية يعتبر نفسه شارحًا ومفسرًا لفلسفة أفلاطون، فقد كتب بهذا الخصوص قائلا: "الذكاء هو سبب كل شيء، لذلك يدعو أفلاطون الخير المطلق بالأب، ويعتبره مبدأ سابقًا على الذكاء وعلى الجوهر، ففي مقاطع عديدة يسمى الكائن والذكاء، وهذه العقيدة ليست جديدة، فقد جرى التبشير بها من أقدم الأزمنة، لذلك ومن دون التوسع شرحها تحديدًا؛ لأننا لا نريد هنا إلا أن نكون المفسرين للعلماء الأوائل، فإننا سندين استنادًا إلى أفلاطون أن العقائد التي كان يحملها

---

[1] - محمد عبد الرحمن مرحبا: مع الفلسفة اليونانية، ص ٢٢٨.

[2] - Muhsinmahdi:"al-f d'al‹ vertueuse cité la àbiàrà‹philosophi la de fondation la ، politique en islam ، "trad.francoiszabal‹ed.abbinmichel‹ sa.paris‹ 2000 ،79 p

القدماء هي نفسها عقائدنا،[3] والتاسوع الذي نستشهد به أعلاه هو العمل الأوحد لأفلوطين وصفه تلميذه فورفوريوس في ست مجموعات،

فمن خلال هذه الإليادس يؤكد الفيلسوف على أنه هناك ما هو فوق الجميع والأعلى عن الكل متجاوزًا العالم الحسي، إنه ذلك الواحد بحد عينه، ذلك لأنه الكامل في نظره والذي يتجاوز أسمى المعقولات، إنه يتجاوز شتى الفضائل.

وهكذا ومن خلال هذا النص الصريح نستنبط أن الروح عند أفلوطين ومن خلال تفسيره تسعى للاتحاد مع الروح الكونية لأنها تمارس سيطرتها على الأشياء غير أنها يمكن أن تتطهر من خلال حياتها المتكررة، وأن تتحد في النهاية مع الإله الواحد، وما هي إلا تعبير عن نظرة صوفية رغم محاولاته المنطقية، والصعوبات التي واجهت فكره وعدم قدرته على تفسير صدور العالم من خواء الواحد مستنجدًا بالشعور وبالأسلوب الشرقي القديم، فعلى حدّ تعبيره أن الله بفضل كماله الفائق يفيض ويصبح هذا النور هو العالم، يشبّه نوره المشع الصادر عن النفس، باللهب الذي يبعث نوره.

والمتتبع لدورة الروح منذ وجودها حتى عودتها إلى الأصل الأول، أو المنبع الطاهر الذي يتمثّل في اتحادها مع الله، يلاحظ أن هذا الترتيب والتناسق في المرحلية يدل على أن المصدر الذي يستند

[3] -الإليادس، الجزء الخامس، ص 18.

عليه فيلسوفنا ليس بشريًا؛ لأنه يصعب على أي عقل أن يتخيل دورية بهذا الحال المتناسق مهما كان.

غير أن أفلوطين لم يتوصل إلى حل لهذه القضية الحساسة والفصل في أمر الكائنات التي تصدر عن الواحد، بل لجأ إلى التخفيف من وطأتها، بلمسات ناعمة تلهمها عبارات راقية يمرر بها أفكاره وتظهر العبقرية المستترة بين السطور[1]، معنى هذا أن أفلوطين يرى في مذهبه أن جميع الأشياء يجب أن تُرد إلى علة واحدة، أو مبدأ واحد، يعمل بذاته ككل وليس بأجزائه،
فالواحد عند أفلوطين نرى بأنه مفارق على نحو مطلق، ولا يمكن وصفه أو الإحاطة به، فنوره المشع أعظم من الأشياء جميعها، إذن فهو يُشكل ذلك الواحد المتسامي والمتعالي.
إضافة إلى هذا فإن أفلوطين أبى أن يخص الواحد بأية صفة من الصفات مهما كانت سامية وإيجابية، مخافة وضع حدود لذلك الواحد، فهو في حقيقته يتجاوز جميع الأشياء التي يمكن وصفها به.[2]
ليتضح مما سبق أن فلسفة أفلوطين ما هي إلا مجموعة من المفاهيم كالخير أو الواحد عند أفلاطون كونه مبدأ كل شيء

[1] -ولترستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط٢، ١٩٨٤ م، ص ٣٠٥.
[2] - مجدي كيلاني: المدارس الفلسفية في العصر الهيلنستي، المكتب الجامعي الحديث، جامعة الاسكندرية ،ط٢، ٢٠٠٩ ،ص ٤٨٢.

ومفارقًا لكل شيء وكل شيء يفيض عنه، وهو واحد بمعنى أنه بسيط، ومتجانس وجوهر، على حد تعبيره.

وباعتبار هذا الواحد قادرًا على تجاوز العالم المحسوس، والمجسم والقابل للتموقع، لهذا فكل ما يصدر عنه أزلي يتكاثر في سلم تنازلي للعالم المحسوس، بداية من العقل غير المحسوس متقدمًا إلى المحسوس ويقصد به الزمان والمكان، وكلاهما تابع المسار، يتلاشى كالضوء الذي يتبع حتى يختفي، وهذا ما يقصد به العدم، وهو في نظره آفة المحسوس لتقابل هذه الخطوات[1]، ترجع وتتسامى بها الكائنات والإنسان على وجه الخصوص إلى الأول الأسمى الذي فاضت عنه.

وقبل عرض مذهب أفلوطين، يجب أن نتطرق لفلسفة أفلاطون حول الوجود، والتي ترجع إلى أهم أربع حقائق وهي:

أ - "الواحد" ويقصد به أفلاطون مثال الخير ومثال الجمال والصانع، أعطيت به الأولوية من منطلق أنه أسمى المعقولات وهو لا يوصف.

ب- والركن الثاني النموذج الحي بالذات الجامع للمثل.

ج- أما الثالث فهي النفس، والرابع المادة؛ فأفلوطين يضع كذلك "أقانيم أربعة" أي أربعة جواهر أساسية، وعليه يكون الواحد هو الأول، أما الثلاثة المتمثلة في العقل والنفس والمادة، فهو يحاول

[1]- عبد المنعم الحنفي: موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ص١٦٦.

إثباتها عن طريق عملية الجدل الصاعد وبغير عملية الصدور بواسطة الجدل النازل،[1] ليرشدنا أفلوطين في هذا الموقف إلى نمط نمط أفلاطوني، بل إنه يعلن بفضل أفلاطون في كل ما جاء به، وما نتج عن تأثيره من تمازج كبير بين فلسفتها إلى درجة التجانس، بلغت أقصاها في اختلاط نظريات أفلاطون الأصلية بآراء أفلوطين حسب مؤرخي الفلسفة حتى أوائل القرن التاسع عشر وما أحدثته ترجمة مؤلفات أفلاطون، ومن أهمهم شليرماخر "schleimacher"، وقام بتمان "Buttman" وهندروف "Heindrof" بنشرها والتفصيل فيها.[2]

ليثبت أفلاطون أن فكرة الواحد المستخلص من كل كثرة هي تجريد مستحيل؛ لأن في نظره فكرة "الواحد موجود" تحمل ثنائية الواحد، فالوجود المطلق حسبه لا يمكن أن يكون وحدة مجردة، بل وحدة في كثرة، غير أن الفيلسوف لم يتعمق في مبدئه الفلسفي لاجئا إلى الفهم الشرقي الواحد، حيث اهتدى إلى أن الله واحد على صفاته تعمل معاني الفردانية، فلا مجال لتعدد أو تميز واحد موجود وراء كل كثرة، ليخلص إلى تحديد مكانة الواحد وراء الفكر مع عدم تجاوزه،[3] وبهذا فإن هذه الفلسفة تؤكد لنا في كل مرة أنها مزيج أفكار سابقة لها.

[1] - يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٣٢٥.
[2] - فؤاد زكرياء: مدرسة الإسكندرية في الفلسفة والعلم مع ترجمة التساعية الرابعة "لأفلوطين" دار الوفاء لدينا الطباعة والنشر، الإسكندرية ٢٠٠٤، ص ص. ١١-١٢.
[3] - ولترستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٣٠٣.

وما توضحه "أميرة حلمي مطر" أكثر عن فلسفة أفلوطين، أن ثمة طريقين في فلسفة الرجل طريق ميتافيزيقي، مسار من الواحد إلى الكثرة، وآخر صوفي مردّه من الكثرة إلى الأصلية، بمعنى آخر يمكن أن نبين في فلسفة أفلوطين مذهبين؛ مذهب في الوجود والآخر يشكل نظرية في الاختلاف.

أ – الميتافيزيقا: اعتمد أفلوطين الفلسفة الأفلاطونية في التمييز بين العالم العقلي والعالم الحسي ليحدد مصدر الوجود بأنه أصل العالم العقلي، أما القيم العليا فهي أصل الحقيقة وعالمها الذي يتضمن مبادئها، كما أنها مصدر الحق، ولأنه ملهم الحكمة والعلم، ومنبع الخير والجمال في الوجود، ولقد استوفت أميرة حلمي مطر رؤية أفلوطين للعالم بتسمياته المختلفة، فتارة يسميه الأول toproton، والواحد (en to)، الخير t'agathon ويليه العقل الكلي nous ومن هذه الأقانيم الثلاثة يتكون في فكر أفلوطين العالم العقلي بغير زيادة أو نُقصان حين يقترح أقانيمه هذه:

- المطلق: فمن صفاته أنه لا صفة له، فيعرفه بذلك أفلوطين بأنه الواحد والذي لا ينطبق عليه العدد[1]، الواحد هو (البراغما pragma) أو ما يعرف بالمحسوس والمعقول، والمجاوز للمعقول ليقصد بالواحد أنه المنزّه عن كل وصف، وتعريف من دونه لا يمكن تحصيل أي شيء، ولأن الفكرة عند أفلوطين لا تخلق

[1] - أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ١٩٩٨ م، ص ٤١٠.

موضوعها، جراء أي فعل للتفكير فيه، بالمقابل تجعله ممكنا عن طريق الوجود القبلي لموضوعها.

بمعنى آخر وعلى سبيل المثال: إذا كان الوجود عند أرسطو هو الجوهر الذي يمكن أن نقصده، فالجوهر يأخذ معناه بشكل آخر، ومعناه أن الجوهر l'essence والذي يعكس صورة الواحد الصادر، مما يتيح لنا التعليق عن الواحد بأن ينتج آخر إلا صورة الكلية، لذلك من الضروري أن لا تكون أية صورة للواحد،[١] مخافة الوقوع في التناقض لأنه من سماته أنه اللا موصوف.

لقد أثر أرسطو هو الآخر على الفلسفة الأفلوطينية، كما حاول أفلوطين تقديم أكبر عدد ممكن من الشروحات المهمة، فانتقده في مواطن واعتبره صائبًا في قضايا عديدة أهمها صفة العرفان والتي وصف بها المبدأ الأول حيث قال أفلوطين: "ثم يأتي أرسطو بعد ذلك فيذهب إلى أن المبدأ الأول مفارق ومنزه وروحاني، ولكنه عندما يقول فيه أنه يعرّف ذاته بذاته، يعود وينفي عن كونه الأول، فلو عرف المبدأ الأول لأصبح ذا كثرة في ذاته أمرًا معروفا وأمرًا عارفا...".[٢]

وهذا قول لا حقيقة له؛ لأن الثنائية تنفي الوحدة وتجسد الكثرة، والواحد عند أفلوطين كما سبق ذكره منافٍ لجميع الصفات.

[١] - المرجع نفسه، ص ٤١٠.
[٢] -أفلوطين: تاسوعات أفلوطين، ص٤٣.

ليؤكد أفلوطين وحدة الوجود منضمًا بذلك إلى الرؤية الصوفية المعروفة، وهذه الأخيرة التي تثبت عظمة الله بعظمة خلقه، فذهب أفلوطين إلى القول إن الوجود قابل للقياس، لما يتضمنه من وحدة، وعدم تساوي درجاته، ويرجع إلى تفاوت ما تحتويه من وحدة.

والخلاصة كما يقول أفلوطين: "إنه لولا الواحد لما وجد حسي على الإطلاق، فهو فوق الحياة وعلتها لأنها تفيض منه كما تفيض الحياة من النبع"،[1] ومن لا يؤمن بالله كواحد فهو في حالة ضلالة وزيغ.

- العقل nous

إن هذا النور الأصلي كما يصفه أفلوطين، يحمل صورة مباشرة للخير لكن ليس هو الخير نفسه، غير أن أفلوطين كما يروي عنه مجدي كيلاني، يصفه في مقاطع عديدة من التاسوعات معالجًا إياه في علاقة تجمع الخير بالعقل، محددًا فيها بأن العقل إله لكنه إله ثان، وكذلك فهو ليس بالإله الأكبر ولا الأعلى، هذا العقل الذي يتضمن كل الموجودات في ذاته، كما أن العقل عند الرجل هو العالم المعقول وله القدرة على التطابق مع شتى الموضوعات التي يعقلها.[2]

[1] - أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص ٤١٢.
[2] - مجدي كيلاني: المدارس الفلسفية في العصر الهلينستي، ص ٤٨٧.

استخدم أفلوطين كلمة اللوغوس logos مفسرًا إياه بعلاقة العقل بالمبدأ الواحد، معنى ذلك أن اللوغوس يعطي معناه الثاني لذلك الواحد ويشكل مصدر قوة له.[١]

ولقد أخذ مفهوم اللوغوس مفاهيم عديدة مع مرور الزمن، وتستطيع فهم هذه المسألة من خلال ما ناله من اهتمام بشكل عظيم، باعتباره القانون الكلي للكون في مواطنه وإعطائه من قبل الفلاسفة، صفة المبدأ الفعال في الهيولى في مواطن أخرى.

ليأخذ مفهوم العقل في اللغة اللاتينية، مصطلح Ratio ويقصد بها الحساب المنظم ليكتب معنى قريبًا من المصطلح اليوناني logos الهدف منه تشكيل خطاب متجانس للوصول إلى تجسيد حقيقة معينة،[٢] تحدد الفلسفة الأفلوطينية وظيفة اللوغوس التنظيمية للوجود، معتمدًا على المعنى القديم له، والمتعدد المعاني بداية من هيروقليطس وصولًا إلى فيلون واصفًا إياه بالوسيط الخلوق، والذي أخذ معناه الجديد عند أفلوطين بعد اكتسابه طابع القانون منقلبًا على نفسه.[٣]

وهذا ما يفسر صفة الجوهر الروحاني الذي أطلقه الإسكندرانيون ويقصدون به الإنسان الباطني، أو العقل الأول أو ذروة العقل،

[١] - أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص ٤١٤.

[٢] t1ed ،dic1 "، les notions philosophiques:" Encyclopédie philosophique universelle- .p: 654،1998، paris ،puf،

[٣] librairie ، ": le temps et l’eternité chez plotin et saint augustin" Jeonguitton– 91: p، 1959،paris،vin ، j ،philosophique

ليشكل عين القلب ورجل الوجود عند الصوفية باعتباره ظل الله في الأرض، ليشكل مرة أخرى مركزًا للعالم والكون والوجود كله.

وما يمكن الاستفسار عنه كيف للواحد أن تصدر عنه كثرة من الموجودات؟

لا يتوانى أفلوطين في الإجابة عن هذا التساؤل مع إصراره على كمال العقل يروي عنه مجدي كيلاني بأنه يقول: "إن العقل كائن عضوي عام وحي، وأنه لا شيء يوجد خارجه"

ملاحظًا كذلك أن هذا المعنى استخدمه أفلاطون في محاورة تيماوس، قاصدًا تحديد النموذج الأمثل للكائن الحي العاقل ألا وهو العالم المحسوس،[١] ولم يأتِ هذا التقديس للعقل عبثًا من قبل الفلاسفة اليونانيين، وإنما هذا راجع لوظيفة العقل، والتي هي جوهر وجوده.[٢]

ولقد حدد مصدر الخلود الأبدي لوظيفة العقل من خلال أخذه مفاهيم عديدة والتجّسم في اللوغوس وقلب الزمن وعكسه، وكذلك عدم قدرته على التفكير خارج نطاقه هو نفسه عملية نادرة وخلاقة.[٣]

---

[١] – مجدي كيلاني: المدارس الفلسفية في العصر الهلينستي، ص ٤٨٩.

[٢] Bernard collette ducic-"plotin et l'ordonnancement de l'étre" :. "ed. vrin paris، 2007، p 36.

[٣] - Pierre aubenque et autres :"histoire idée et doctrines"، ed. hachette paris، 1972، p240.

ليشكل اللوغوس طريقا ينتقل منه الكون السرمدي إلى الكون الزمني، وهذه الواسطة تخرجه عن نطاق المعقول؛ لأن من صفات مبدأ العقل أن لا يكون معقولا.

فتحكم أميرة حلمي مطر بأن لأقانيم أفلوطين الثلاثة تفسيرات غامضة وخاصة هذا الأقنوم الثاني أو العقل nous مهما استوفى من شروحات، ليغلب عليه الطابع الروحاني "spirituel worled" في شرحه للعقل، كما فعل من قبل، منتهجًا اللاهوت المسيحي للقديس المسيحي بولي (poul) والذي فسر هو الآخر الطبيعة الإنسانية عن طريق الروح والنفس والجسد، ليتواضع بأن نشاط العقل هو الإدراك المباشر.[1]

وبالرغم من التأثر الواضح في فلسفة أفلوطين بما جاء به فلاسفة اليونان من قبل، فإن هذا الفيلسوف يدرج أراءه الفلسفية في شكل تساؤلات، ويُجيب هو الآخر عنها.

ليروي لنا خلافًا لما ذهب إليه أفلاطون وأرسطو، في شكل تساؤل: "هل هناك مثال لكل فرد؟ بغية إعطائه معنى للأفراد الجزئية في العالم المحسوس والوصول إلى حقيقتها، يجيب عن هذا التساؤل أفلوطين بنعم، ويصفه على حد تعبيره أنه كلي المبدأ، وبفضله يعود النظام إلى هذا العالم، معلقًا أن العقل يشكل حلقة وصل ملمًا بكل شيء ومشكلاً له، مثل احتواء الجنس على الأنواع، واصفًا إياه بالكثرة في الوحدة والوحدة في الكثرة، حتى وإن كان عظيمًا لا يُدرَك، إلا أن هذه الأفراد الجزئية ليست نهاية ليتصورها أفلوطين

– أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص ٤١٣.[1]

على شكل إعداد ليبين تأثره بالفيثاغورثية،[١] وهذا ما يعكس لنا فلسفاته المختلفة، وكون العقل جوهرًا مجردًا يتميز عن شتى المعقولات من حيث الطبيعة والوظائف، فإنه بفضل قدرته على اكتمال التناسق والتوازن بين أشكاله الوظيفية، وتجميعها دون أن يُؤدي ذلك إلى تناقض أو انفصال، بمعنى أن لهذا العقل قدرة الشهية، وتفسير ذلك أنه عند انتشار اللوغوس بين أجزاء الواحد، تتناقض فيما بينها.

أما في العالم الحسي فإن الأجزاء التي تكون الكل هي العناصر مستقلة عن بعضها، فإذا كان أي جزء من أجزائه يختلف عن الآخر فهذا يعني أنه ليس غريبًا، فالتغير الذي يطرأ على الجوهر ليس هو التغيير الذي نشاهده في العالم المحسوس".[٢]

وهذا ما تُوضحه أميرة حلمي مطر في كتابها، شأنه أن العقل الكلي يحوي العقول الجزئية، كما يُلم العلم بمجموعة العلوم والنظريات القديمة بالقوة، ليعطي للإنسان قدرة التسامي والتعالي، وكذلك الاستطاعة على الاتحاد بالعقل الكلي، أو الواحد كلما وصفه أفلوطين، وهذا يعود إلى أن الاتحاد في حدّ ذاته هو تفكير للعقل في ذاته فتنتج عنه العقول الجزئية، أما عند التأمل فإنه نقيض الأقنوم الثالث بالضرورة وهو النفس.[٣]

لنخلص إلى أن العقل لدى الفلاسفة اليونانيين وأفلوطين على وجه الخصوص هو الواسطة الإلهية، وهو أيضًا مقياس كل شيء،

---

[١] – المرجع نفسه، ص ١١٤.

[٢] librairie "، et saint augustin ،le temps et l'éternité chez plotin :"jeamguiton- .p92، 1959 ، paris،me édition é3 ،vrin،philosophique j

[٣] - أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص ٤١٥

لتكون بذلك مكانة العقل في فكر هذا الفيلسوف، هي أعلى درجات الوجود الإنساني، وهو تفسير بالغ الأثر للوجود.
إذن العقل عند أفلوطين – وإن اختلفت أصول فلسفته – أساسه أن العقل محل ميتافيزيقي يتطلب تركيزًا عقليًا لا يرقى غير الإنسان إلى مستواه، فبفعله يتمكن من معرفة مرتبته الحقيقية بين المخلوقات الأخرى، ويعرف ذاته وكيفية إثباتها إثباتًا حقيقيًا منزهًا يخلو من أي شهوانية بائسة، لهذا يمكن أن نثبت أن العقل نور حقيقي عند الإنسان.

النفس الكلية:

يتحدث أفلوطين عن النفس الكلية، وعن علاقتها التي تُشكل طبيعتها بالأقنوم الثاني وكذلك بالعالم المحسوس، تستوفي الشرح في هذا الأقنوم أميرة حلمي مطر أكثر من غيرها، فنذكر أن أهم المشكلات المتعلقة بالنفس قد وردت في التاسوع الرابع، وعيّن التمييز في النفس الكلية عند أفلوطين إلى نوعين:
الحالة الأولى تأخذ فيها هذه النفس وظيفة التعبير عن العقل في مستواه الأول، أما الحالة الثانية أو ما يقصد به المستوى الثاني فتأخذ وظيفة النشاط والفاعلية في العالم المحسوس، دون تحديد للحيوان أو النبات على حد سواء، مع أن النفس لها قوة ترى في المخلوقات دون استثناء، وفي فكر أفلوطين تظهر معانيها المختلفة، فهي القوة الفاعلة، واللوغوس، ومن هذا المنطلق سعى في ذلك المبدأ المحرك للعالم المادي والذي يُسميه أفلوطين بالطبيعة

(physis)[1] بمعنى أن النفس يمكن أن تكون صورة للروح، وهي في جملتها لها قوة التدبير والإيحاء ورغم تعدد معانيها ومرادفاتها، فهي تبقى واحدة في جوهرها.

يُعلق أيضًا أفلوطين على حد تعبير أميرة مطر، عن النفس ويقول بأنها قوة لطيفة يتألف منها الإنسان مع أن النفس غير مادية ووجودها أسبق من اتحادها مع البدن، وليس اتحادها بها في نظر الرجل عقابًا على جرم اقترفته قديمًا، كما أنه من خصائص هذه النفس أن تتناسخ في أجسام الحيوانات والنباتات بحسب درجة اتصالها بالماديات أثناء اتحادها بالجسد،[2] وهذا يعكس لنا تأثر أفلوطين بالفلسفات الشرقية القديمة وفكرة التناسخ عند الهنود.

ليعطي بعد ذلك أفلوطين النفس وظيفتها السامية والتي وُجدت لأجلها وهي خلق الحيوانات كلها وإضفاء الحياة على كل ما هو موجود في الأرض أو البحر أو الماء.

فمن صفات هذه النفس الكلية التأمل، لتحاول خلق كل ما تراه، والخلق عملية وثيقة الصلة بالتأمل عند أفلوطين، وهما عمليتان متلازمتان في العالم العقلي، ولا يحد أفلوطين من قدرة هذه النفس على الخلق؛ فهي المسؤولة عن وجود جميع الكائنات الحية وحتى الشمس والقمر والنجوم.[3] ليتضح لنا أن أفلوطين يربط مسألة الخلق بالنفس الكلية ويعطيها صفة الألوهية وما تقتضيه الحياة.

[1] - أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص ٤١٥.

[2] – مجدي كيلاني: المدارس الفلسفية في العصر الهلينستي، ص ٤٨٩.

[3] - أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص ٤١٦.

ويبدو أن أفلوطين لهذا السبب، اضطر إلى القول بوجود نفسين، يتعمق فيهما كامل محمد عويضة بامتياز فيقول بأن الرجل له نوعان، نفس عليا ونفس دُنيا، وكأنه يترك مجالاً للتدرج فيجعله مفتوحًا وغير مُنتهٍ ودون حد أو قعر، وهذه الصفة عادة ما ترتبط بالطرح الديني الذي يجتهد في خلق الفوارق والتنافس بين الناس.

أما الأولى وهي النفس العليا فيقر بأنها أقرب للعقل، بالمقابل فهي بعيدة كل البعد عن الأنفس في العالم المحسوس، ولها القدرة على خلق كل الموجودات الحسية، فأفلوطين على كل ما وصفه كامل محمد، لم يستطع أن يضع المبدأ الثالث والواحد، بل قال بالمزدوج.[1]

وفي موضع آخر يقول أفلوطين مردّدًا نفس المعنى السابق، بأن النفس ترغب في تعديل الأمور وتنظيمها تنظيمًا مماثلاً لما شهدته في المبدأ الواحد، معنى ذلك أن النفس مرتبطة بالتأمل بعالم الجوهر، ثم ترغب في أن تأتي بشيء شبيه للجوهر الباطني بقدر المستطاع،[2] فتختلف عن العالم المعيش.
لتواصل النفس مسيرتها في كونها تنفصل عن الموجودات، وتسكن ذاتها فتصبح موضوعًا للمعرفة، وهذا راجع إلى أن النفس والمعقول هما وجهان لعملة واحدة.

---

[1] - كامل محمد محمد عويضة: أفلوطين بين الديانات الشرقية وفلسفة اليونان، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩٣م، ص ٤٤.
[2] - plotin: les ennéades، ennéade٤، luire٤، .,p 335

وكـذلك بالنسـبة إلى أفلـوطين فـالنفس ليسـت بحاجـة لأن تتـذكر إليه، أو تعيش المبدأ الواحد لأنها تراه دائما.[١]

فميزة العقل عند أفلوطين كونه يساعد الأنا على اكتشاف ماهية الحياة، فهو أيضًا على علاقة بالنفس، فالنفس بين الذكاء فهي حركة أقرب إلى الحقيقة ولا تمتاز بالكمال، غير أنها أكثر من العقل وجودًا؛ لأنها أساس ومنطلق الحياة.[٢]

ولأن غاية النفس كما يحددها أفلوطين هي امتلاك الحقيقة، وهذه الأخيرة تُمثل صورة الحكمة، فبمجرد أن تظفر النفس بما تبحث عنه تنعكس الحكمة في سلوك كل من يُفكر، وتتوقف عن التفكير وتستريح.[٣]

ويقصـد أفلـوطين مـن هـذا إبـراز وظيفـة الـنفس السـامية وفـق مراحلهـا، فهي ليسـت مجسـدة ولا قابلـة للصحة، فالعقـل لـه وظيفتـان: التفكير في الله، وفي نفسـه، والـنفس في حالـة صـعود ونزول في عالم الطبيعة وكلاهما متلازمان.

ويُحـدد كـذلك أفلـوطين شـيئًا آخـر يُميـز الـنفس، فهي في نظـره كالعقـل، تنضّـم إلى العـالم الإلهي الـذي يعلـو الحـس، وهي تعـيش عيشـة سرمدية، لا حدود لها لكنها بعد العقل في الدرجة والقيمة التي يحـدها العقـل مـن جهـة والموجـودات مـن جهـة أخـرى لتأخـذ صفة الوساطة هي الأخرى، فتأخذ العلل والأسباب التي تبدأ من العقـل، وتُوصلها إلى الأشـياء،[٤] حتى تصـل لدرجـة التفكير حسـب

---

[١] - أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص٤١٥.

[٢] –Mourice de gandillac:"la sagesse de plotin"،hachette، paris ،.p 145

[٣] - plotin":les ennéades،ennéade٤، luire٤، ،.p 347

[٤] - أحمد أمين وزكي نجيب محمود: قصة الفلسفة اليونانية، مطبعة دار الكتب المصرية، بالقاهرة، ١٩٣٥م، ط٢، ص ٣٢٢.

اللقّانة أو المعرفة أو العلم اللّدني، وكل هذه الخطوات هي إعداد للدرجة الأخيرة وهي الذوبان في الله.
لتأخذ النفس وصفًا آخر وفق أفلوطين بأنها أشبه ما تكون بدائرة في مركز تطور بدون أن تبتعد عن مركزها، مُكونة امتدادًا غير مُجزأ،[1] فالكمال يظهر مرة أخرى في النفس ويُفارق الجسد.
ويقصد من هذا أن النفوس تتطور في مسار مغلق دائري، مركزه النفس الدنيا والتي تسمو وتعلو على امتداد متكامل إلى غاية الوصول إليه، والأكثر من هذا أنها تتحد بالله، ووحدها النفوس الراقية هي من تعيش هذه اللحظات الاستثنائية قبل أن تعود إلى حالتها البشرية العادية.

وكما يمكننا أن نقول بأن النفس أيضًا تتطور كلما تطور العقل، فهي نابعة منه، والهدف من كل منهما هو وحدة الوجود.
بمعنى أن نظرية وحدة الوجود عند أفلوطين تتخذ معناها الآني، فهو يقول بأن الكثرة في الواحد، ولا يقول إن الواحد في الكثرة.
وهو يُفسر معنى وجودها، فيبين الصدور بالجدل النازل والاتحاد بالله بالجدل الصاعد، وهذا يعني أنه في نظرية وحدة الوجود الأفلوطينية، تتجه من الأعلى إلى الأدنى لتصبح الحقيقة، حقيقة فيضية، وهذا المقام يتطلب استعدادًا ذهنيًا نفسيًا وجهدًا من قبل المتلقي،[2] ولقد عبر عن هذه الحقيقة محيي الدين بن عربي في قوله: "المناظر العليا من حيث هي مناظر لا وجود لها إلا بوجوده، كالناظر لمقامات لا وجود لها، إلا بوجود المقيم، فإذا لم يكن ثمة

[1] - plotin :"les ennéades، ennéade" ، luire، 3 p ٥٤.
[2] - عبد الرحمن بدوي: خريف الفكر اليوناني، ص ١٣٣.

مقيم لم يكن ثمة مقام"،[1] وهذه الشطحات الصوفية الواضحة تبين مدى تعلقها بعالم غيبي رفيع له تأثير على الذات.

[1] - محيي الدين بن عربي: ترجمان الأشواق، ص ١٣.

العالم المحسوس (المادة):

يشكل العالم المحسوس ظلاً للحقيقة كما يعكس مظهر النفس الكلية وكل ما يسود في العالم المحسوس، وهذا العالم المعقول مرهون بثبات النفس واستمراريتها، ولقد اعترضه أفلوطين في قوله عن تفكير الغنوصّين لإهمالهم النفس وتقديسهم الآلهة، وما الحقيقة في هذا أن النفس ما هي إلا صورة لتلك الآلهة التي يمكن أن نراها.

ولا بد من وجود شخص تتوهمه أو تعرف مكانه على الأقل، في وجهة نظر أفلوطين هو أمر ضروري وطبيعي لكمال الوجود كله؛ لأن هذا العالم المحسوس هو أحسن عالم يُمكن تصوره في عالم موضوعي معين.[١]

ولم يقتصر أفلوطين على انتقاده للغنوصيين، بل انتقد أيضًا الرواقيين في عدة قضايا بالرغم من تأثره بهم في عدة مسائل، لكنه رفض النزعة المادية لدى الرواقيين خاصة، الاعتقاد القائل: بأن المادة أصل الوجود، وبأن النفس أيضًا مادية، ليلخص إلى الحكم عليها بأن "ليس في الوجود في ذلك المذهب سوى المادة".[٢]

ليبين أن المادة لا تُشكل في فكر هذا الرجل سوى أنها وسيلة وليست منشأ ولا غاية، أو بمعنى آخر هي إمكانية مسخرة للوجود فقط، لدرجة أن أفلوطين يربط وجود المادة في موطن آخر بوجود

[١] - أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص ٤٢٠.
[٢] – plotin" premiere ennéade:"، trad.Emilebréhier.ed.les belles lettres، paris 1999، p 73 .

الشـر، وكلاهمـا في نظـره ضـروري لمجـرد أن الوجـود يأخـذ في التناقض والتلاشي بين أجزائه إلى أقصى حدّ.

ويؤكد أفلوطين هذا الرأي ويقول "إن المادة هي مصدر التعدد، وهي سبب السرور لأنها عبارة عن العدم، والعدم أشد درجات النقص والنقص هو الشرّ، وإذن المادة هي منشأ الشرور جميعًا"،[1] وسبب زيغ الإنسان وسقوطه في الشهوة وخروجه من الحياة الحقة؛ لأن غاية الحياة التحرر من سيطرة المادة، وركيزتها الأولى فك قيود الجسم والحواس، لتليها ركيزة سامية استخدام الفكر والتعمق في التفلسف.[2]

وما هاتين الخطوتين إلا تمهيد للخطوة المنشودة والأخيرة وهي اتحاد النفس بالله، فالنفس في نظره وحدها هي التي تُنظم العالم وتُحييه، كذلك يعتبر أفلوطين أن المادة تُشكل مستواها الأدنى في مراتب الوجود، وقد تصب النفس الشرور، إذا ما حلت النفس في الجسد، لكن النفس بروحانيتها الهادئة عادة ما تلجأ إلى خالقها الأول نهجها إلى ذلك هو الفلسفة، فإذا تحققت غايتها في الاتحاد عاشت سعادتها القصوى،[3] لأنها تعود إلى أصلها ومنبعها النقي.

[1] – عثمان أمين: الفلسفة الرواقية، مكتبة الأنجلو مصرية بالقارة، ١٩٧١، ص ١٢٩.

[2] – احمد أمين وزكي نجيب محمود: قصة الفلسفة اليونانية، ص ٣٢٤.

[3] - الحاج كميل: الموسوعة الفلسفية المميزة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، مكتبة لبنان ناشرون، ط١، سنة ٢٠٠٠، ص ٥٤.

يُعطي ولتر ستيس تفسيره لهذا بأن النفس تتحد مع الله على نحو صوفي في فكر أفلوطين، وهذا الفكر ليس فكرًا عن الله؛ لأن هذه الطقوس تتضمن انفصال الذات عن الموضوع، وفي السكرات الصوفية، لا يمكن تذكر ما جرى للنفس عند اكتمال عملية الانفصال عن الذات، والعودة إلى الحالة الطبيعية، وهذا ما يُعرف عند أفلوطين بمرحلة الوجد التي تسمو عن كل مظاهر التفكك والانفصال[1] عن الله، فهي ذات منشأ إلهي وتهدف إلى العودة لمنشئها الإلهي كذلك.

الأخلاق:

ذُكر عن أفلوطين أنه عاش مرحلة من الانحطاط في المجال الأخلاقي، وهذا الذبول الذي شهده عصره ما هو إلا حالة ناتجة عن سوء التسيير السياسي والعسكري في ذلك العصر، لتشكل عوامل ساعدت على الانقلاب الخُلقي والتفكك الاجتماعي، باختصار هي فترة ظلماء كما عبر عنها الكثير.

انعكست هذه الفكرة في الجانب الأخلاقي في فكر أفلوطين، إذ عاد بالطرح الأخلاقي إلى فكرة أساسها أن النفس الإنسانية لا تتجزأ ولا تنفصل عن طبيعة العالم المحسوس، بل إنها تساهم في البحث في

[1]- ولترستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٣٠٦.

ثنايا هذا العالم شريطة أن تكون على بينة من أنه ليس سوى تأمل باطني.[١]

ويقصد الرجل بهذا التعبير الهائل في كيفية ربطه للنفس بعالمها الخارجي وكذلك تقارب طبيعة النفس والخصائص الذهنية التي تتناول مهمة الارتقاء بين النفس لتصل إلى الواحد عن طريق التفكير العقلي، أي أن السلطان الحاكم للمحسوس دائمًا نفسي ودائمًا داخلي.

ليكشف محمد عبد الرحمن مرحبا عن الأصول المهتمة التي وجب ذكرها بصدد الحديث عن الأصول التاريخية لفلسفة أفلوطين، فإن سلسلة الموجودات كلها عند هذا الفيلسوف: "الواحد، العقل، النفس الكلية والمادة"، تكون بشكل متكامل، ليستوفي لنا شرحه ويقول بأن صدور العقل عن الأول، وصدور النفس الكلية عن العقل وعلاقة النفس الكلية بالعالم المحسوس، وكذلك صدور المادة التي هي أصل العالم ما هي إلا تأثير للديانات والأسرار من التعاليم والأساطير، وعلى نحو خاص الأورفية التي كانت تعاليمها متداولة بشكل خاص داخل الإسكندرية، ولقد انتشرت أيضًا في تلك المدينة التعاليم الهرمسية، وما فيها من شوق ورغبة في التواصل مع العالم الأسمى، فتأثر أفلوطين، بحكمتهم التي تتأسس على معرفة النفس ومعرفة الإله معرفة دينية، تأتي عن طريق خلاص النفس واتحادها بالله.

[٢] – أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص ٤٢٥.

وإذا ما حاولنا تفسير هذا، فإننا نجد وفق مصادر ومراجع كثيرة أن الإسكندرية كانت تشكل جانبًا مهمًا من الفكر الفلسفي بغض النظر عن أنها كانت نقطة التقاء التفكير اليوناني والشرق في عصوره الأولى وليست الفترة التي عاشها أفلوطين في الإسكندرية بالفترة الهينة، "وقد لزم أستاذه إحدى عشرة سنة أو اثنتي عشرة سنة لا يفارقه فيها ثم تركه عام ٢٤٢م عندما غادر الإسكندرية"، فكانت البيئة الفكرية لأفلوطين مناسبة وقادرة على إنتاج عقل مناسب.

وهذا ما يعكس سر المزيج الفلسفي الإسكندراني في فلسفته السائدة آنذاك، هو وتأثيرها الفعال في الفكر الإسكندراني الشائع، وفي فكره خاصة.

والتساؤل المطروح هنا: "هل التعاليم والأفكار الأفلاطونية كانت وحدها المصدر التي ينتهل منها أفلوطين علومه، أم فكره فكان أيضًا من نبع بيئته؟".

رغم طول الفترة بين الرجلين، فأحدهما عاش في القرن الرابع قبل الميلاد، والآخر في القرن الميلادي الثالث، أي أن الزمان كفيل بتغيير الظروف والأفكار والعادات.

وما يلفت الانتباه أكثر، أن هناك حضارات تغيرت وتجددت الآراء فيها وانكشفت فيها روحانيات ومعتقدات جديدة، ليبقى الغريب في الأمر أن أفلوطين يُقر فعلا ويجعل التعاليم الأفلاطونية قاعدة لبناء فكره، ويدعوه بأفلاطون الإلهي.

وما اعترف أفلوطين بانتسابه إلى التراث الأفلاطوني، إنما هو دليل قوي على تأثره بالروح الشرقية؛ لأن الفيثاغورثية والرواقية كان لها دور، فلم يتوان المؤرخون عن ربط أفلوطين بالإسكندرية وجعلها مصدرًا وركيزة أساسية في تشكيل فلسفته، لكن من جهة أخرى قد يُعد الاعتراف جرأة تحسب لأفلوطين وتزيد في قيمته الفلسفية لمدى صراحته وتحديد انتسابه دون مركّب نقص، خاصة وأنه كان متصلاً أشد الاتصال بتعاليم أمونيوس الأفلاطوني بالإسكندرية، وكانت جل الدروس محاورات أفلاطونية.

ليتبين لنا أنه من غير المعقول أن يكون أفلوطين هذا الفيلسوف العبقري قد ظل موجودًا بالإسكندرية، وقد بلغ من العمر أربعين عامًا، دون أن يتأثر بحضارة الشرق وأن تصطبغ روحه بحضارته الشرقية وبأفكارها وقيمها ومعتقداتها، بل لا نغالي في القول مع قدر من التحفظ إن ذهبنا إلى أنه قد أخذ من الفلسفة اليونانية العناصر الشرقية التي سبق أن أخذتها هذه الفلسفة من الحضارات الشرقية القديمة،[1] وهذا حال الفكر لا يستقر على وجه واحد ولا يأخذ منبعًا واحدًا ولا يرضى بوجود واحد.

إذن شكلت هذه الشخصية دورًا مهمًا بينها وبين المذاهب التاريخية حيث استوعب هذا الرجل المذاهب الخاصة لمختلف المدارس الفلسفية القديمة وشكلها في فلسفة واحدة.

---

[1]- كامل محمد محمد عويضة: أفلوطين بين الديانات الشرقية أو فلاسفة اليونان، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩٣م، ص ٩١.

ليُعرف بذلك مذهبه غايته العظمى، وهي إدماج المذاهب بعضها ببعض، على أساس أن نظام الوجود صدر كما تنص الطبيعة على اندماج الجواهر والأشياء والأجزاء فتكوّنت الحياة من هذا التركيب الذي يجعل الأجزاء تتناغم في الكلي، وقد ساعده على ذلك موقع الإسكندرية التي تلاقت فيها الحضارات وامتزجت وتحاورت.

لما أوجدته هذه المدرسة الفلسفية من صلة بين الأفلاطونية المحدثة وسن المسيحية والتوفيق بين آرائها، ليتضح لنا أن الأفلاطونية المحدثة، قد اكتست ثوب الأفلاطونية السكندرية، وأن جوهرها يُشكل طريقًا للوصول إلى الوجود المعقول، خاصة وأن فلسفة الإسكندرية مزيج من الروافد الفلسفية الإغريقية والرومانية والفيلونية واليهودية، بالإضافة إلى المسيحية، والروحية العقلية.

لتكون بذلك فلسفة أفلوطين مزيج رائع، فيه قوة وأصالة ،بدأت بآراء أفلاطون، وما سبقه من مختلف الديانات والأساطير الشرقية القديمة وبين الفلسفة مليئة بالإبداع، ومشبعة بالشعور الصوفي، والشوق لمعرفتها يكشف لنا عن الغلبة الذاتية عن الموضوعية فيها.



الفصل الثاني

الفضيلة قبل أفلوطين

تمهيد.

المبحث الأول: مسألة الفضيلة وكيفية اكتسابها.

المطلب الأول: المعنى العام للفضيلة.

المطلب الثاني: الفضيلة وعلاقتها بالنفس الإنسانية.

المطلب الثالث: طبيعة الفضيلة.

المبحث الثاني: أنواع الفضائل في الفكر اليوناني.

المطلب الأول: الفضيلة عند سقراط.

المطلب الثاني: أنواع الفضائل عند أفلاطون.

المطلب الثالث: أنواع الفضائل عند أرسطو.

المبحث الثالث: تطور فكرة التطهير.

المطلب الأول: التطهير في الفكر الشرقي القديم.

المطلب الثاني: التطهير في الفكر اليوناني القديم.

المطلب الثالث: التطهير في الفلسفة المشائية.

المطلب الرابع: التطهير عند فيلون.

تمهيد:

يعد الفلاسفة اليونان "الإلهيون": سقراط، أفلاطون، أرسطو، أبرع الفلاسفة الذين خلدهم التاريخ؛ لإنتاجهم الفكري المتنوع، ولضمهم معظم مجالات المعرفة، فقد وضعوا مذهبًا فلسفيًا منسقًا لأفرع الفلسفة ومنها الميتافيزيقا، الطبيعيات والسياسة والأخلاق...

وقد تناولوا مبحث الأخلاق، وأعطوه من دون المباحث الأخرى أهمية بالغة، وذلك لارتباطه الوثيق بالإنسان، فضلا عن عدم التزامه بزمن محدد، فهو الموضوع الذي لا يحتاج إلى تعريف ولا تقديم، بل يحتاج إلى تفسير وتعليل فالأخلاق ظاهرة الإنسان.

فارتباط الفضيلة والتطهير بالنفس الإنسانية، والقيمة الخلقية، وتداخلها مع الطرح الإلهي، ولّد لدينا رغبة في تقصي مسألة الفضيلة عند هؤلاء الفلاسفة اليونان، وكيفية اكتسابها، وكيفية حدوث عملية التطهير، فما هو معنى الفضيلة في الفكر اليوناني؟ وما مدى أهميتها؟ وكيف تطورت فكرة التطهير؟ فارتأينا بذلك أن تقدم في هذا الفصل والذي عنوانه: الفضيلة قبل أفلوطين.

وأهم معاني الفضيلة عبر عصورها المختلفة، وفي الفكر اليوناني خاصة وعند أهم رواده، والتي كشفت هي الأخرى عن تجلياتها وكيفية اكتسابها وعلاقتها بالنفس خاصة، لتوحي بأهميتها في كونها ركيزة أساسية لعملية التطهير وتطورها عبر الزمن سواءً بعرضها أو بتحليلها، لتشكل أرضية خصبة للفكر الأفلوطيني.

أولا: مسألة الفضيلة وكيفية اكتسابها:

لا يمكن لأي باحث أن يخوض في موضوع معين دون أن يتناول التّعريف والمفهوم المحدد لموضوعه؛ لأن الإبهام لما يُحيط بالموضوع يصبح صاحبه لا يستطيع الانطلاق من الأساس، فهو كمن يحتار من ذرة ويطمح في كتلة، لهذا سنحاول الوقوف على الفضيلة كمعنى عام، وكذلك عند بعض الأقطاب الفلسفية السابقة على أفلوطين، ثم بعد ذلك نتطرق لمفهوم التطهير الذي يُعرفنا على الفضيلة أكثر بدوره.

٠١- المعنى العام للفضيلة:

تُعبر بعض المفاهيم عند بعض الفلاسفة، عن مدى تمكنهم وقدرتهم على التفلسف، وهذه المصطلحات التي يبدعها هؤلاء، ترسم طريقهم الرئيسي في الفكر الفلسفي، فمن خلالها يتم التعبير عن الأفكار وبالتالي إنتاج المعرفة، ثم إن تحديد المفاهيم من بين أهم مبادئ الفلسفة، ولهذا فإنها كانت تختلف من فيلسوف إلى آخر، ونحن على سبيل المثال، إذا بحثنا عن تعريف الفضيلة سنجد اختلافًا كبيرًا بين الفلاسفة على مر العصور في تحديد تعريفها، لهذا سنأخذ بالمعنى العام والشائع والمتداول تبعًا للحكمة القائلة: "خطأ شائع خير من صواب مهجور"، ومنه: فما هو المعنى العام لهذا المفهوم ؟

الفضيلة: تعني الزيادة أو الوفرة في النفس، ويُقصد بها في اللاتينية القوة البدنية أو المعنوية أو الإيمانية... فكل ما هو قوي فضيل بالضرورة.[1]

كذلك تعني الفضيلة خلاف الرذيلة، وهي مُشتقة من الفضل، ومعناها في اللغة الزيادة على الحاجة، وفضّل الشيء أي ميزه، فالفضيلة في علم الأخلاق هي الاستعداد الدائم للسلوك عن طريق مطابقة الأفعال الإدراكية للقانون الأخلاقي، أو مجموع قواعد السلوك المعترف بقسمتها.[2]

فضلاً عن ذلك نجد أن الفضيلة قد ارتكزت على أسس من الأساطير، وقد كانت فكرة عريقة في ثنايا الإنسانية، وموضوع اهتمام قدماء المصريين، كما كانت من اهتمامات الأمم الأخرى، من قدماء الفرس والهنود والصينيين وغيرهم، ومع أنها هي الفكرة نفسها عند الجميع، إلا أن هناك من استوفى شرحها من المجتمعات، وهناك من كانت تُشكل عندهم، روابط ومعاملات لا أكثر.

فأما القدماء المصريون فكانت الفضيلة تظهر عندهم في صورة عقائد دينية تدعو إلى سلوكيات للعدالة، ولأهمية الفضيلة في تنظيم المجتمعات، فلقد خص بها الفلاسفة وعلى مر التاريخ حيزًا مهما من كتاباتهم للفضيلة في شتى معانيها:

[1] - مراد وهبة: المعجم الفلسفي، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ط٣، ١٩٧٩،ص ٣٠٨.
[2] - جميل صليبا: المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان،ج١،١٩٨٢،ص١٤٨.

ويُروى عن الهنود أنهم كانوا يُؤمنون بأن الإنسان يُقاس بأخلاقه وفضائله التي يقدمها؛ لأن الوجود حسبهم يُجسد شكلاً لكل ذات، وهذه الذات تُنتج ثمرًا خيرًا من جنسها، وتتفاوت الدرجات الإنسانية، بما يقدمون من أفعال وفضائل.[1]

وأكثر ما راقنا في هذا المبحث، هو اهتمام حنا أسعد فهمي بمعنى الفضيلة أكثر من غيره عند هذه الأمم السابقة بفلسفاتها القديمة، فلقد استوفى فيها شرحه معالجًا أهم أفكارها فيما يلي:

تمتاز الشعوب الصينية عن الشعوب السابقة بروح عملية أكثر مما هي نظرية، فقواعدهم في الفضيلة تختلف عن سابقاتها من الفلسفات، آخذة الطابع الوضعي في صيغة قواعد بشرية فلسفية، تخلو من أي جانب لاهوتي، وهي فضائل عامة في نظرهم، أما الفضائل الخاصة التي يمتاز بها الشعب، فهي مُرتبطة بأقسام النفس، مُشكلة قوة النفس والعدالة الإنسانية، وقد سُئل الفيلسوف مرة في معنى الفضيلة فأجاب بأنها محبة الناس بكل ما في الوسع واعتبار كل الناس إخوة.[2]

وهكذا ما يعكس مبدأ هذه الشعوب المثل القائل ما لا تتمناه لنفسك، لا تتمناه لغيرك، وبذلك فهي ترى القاعدة الأساسية للفضيلة الكاملة هي العطف الفياض على الناس جميعًا.

[1] - حنا أسعد فهمي: تاريخ الفلسفة من أقدم عصورها إلى الآن، طبع بالمطبعة اليوسفية، الحوار بوستة، باب الخلق بمصر، ط١، ١٩٢١م، ص٩.

[2] - المرجع نفسه، ص١٥.

ولقد كانت تعاليم فلاسفة الهنود، ولا تزال نقاط تحول للفكر الإنساني، كما أنهم يشيرون إلى عمق الفضيلة التي يتجلى بها العقل الإنساني والتقدم الأخلاقي، الذي يُؤدي بالإنسان إلى الكمال.
لتعرف الفضيلة معناها عند البراهيمية، أو ما يُعرف عندهم بالأخلاق العملية، وتهدف الذات من خلالها إلى بلوغ غاية النفس ومرادها، وذلك بتجردها من الهيولى، فوحدها النفس الطاهرة تنال هذا القصد من خلال ممارسة سلوكيات وطقوس دينية كالعبادة والصلاة والصوم والتواضع والصبر على الآلام وتجاوز الإهانة من خلالها تتجمع روح الإنسان في الله وتتحد ببرهنة.
لتشكل بذلك من القيم أساسًا لعقيدتهم وأفكارهم وكذلك أرائهم، يهدفون من خلال إنجاز قوالب تصب فيها أخلاق الإنسان الفاضل على نحو ما تصوروه في ذلك العصر، إذن فالحياة الخلقية عندهم تفرض ممارسة طقوس لمحاربة الشهوات واستئصالها عن طريق ممارسة الأخلاق العملية، بهدف بلوغ السعادة القصوى، وهكذا فقواعد الفضيلة عندهم هي قواعد في السلوك.
ولا تقلّ الفضيلة أهمية عند سواها من الرواقيين، ولقد خلصت أن تكون علمًا كاملا، لما ترضاه الطبيعة، متلائمة فقط مع النفس الإنسانية، بغية إحداث التوازن بينهما، لكن أكثر ما يهم هذه الحركة هي شكل القضية لا مضمونها وما يمكن أن يقيد به الإنسان هو فقط صورتها.[1]

[1] - عبد الرحمن بدوي: خريف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط٣، ١٩٥٩ م ،ص٤٢.

ومعنى هـذا أننـا إذا تأملنـا فيمـا يزعمـه الرواقيـون، فسـنجد أن الفضـيلة تتضـمن هـدفها في ذاتهـا، حسـبهم في ذلـك أن الرجـل الفاضل هو كالطبيعة، وكل ما يصدر عنه من أفعال وسلوكيات، لا بد أن يتوافق مع النفس الإنسانية، فكل الخير في هذا التوافق وفي ذاته وليس خارجه، من هذا المنطلق تكون القيمة الأخلاقية للفعل وفقًا لصورته وليس لماهيته.

كما أنه في نظر الرواقيين التمييز بين نوعيين من الأخلاق، فالنظرية تُجسد وتُبلغ كمال الفضيلة بما تُحققه من توازن واستقرار في النفس، بينها وبين الطبيعة وتعاليمها، أما الأخلاق العملية فتتمثل في سُلوكيات العامة فيها يحاول الإنسان أن يقتدي بالعرف والعادات والتقاليد، والتي من خلالها يحاول الإنسان الفاضل قدر الإمكان أن يسمو للفضيلة العليا وعليه:

فهناك نوعان من الفضيلة: فضيلة الحكمة "صوفيا" وتتمثل في الأخلاق النظرية، بينما فضيلة "الفطنة" فهي محاولات الإنسان تحقيق الفضائل، أما عن فضيلة وصفه الملائمة فيقصدون بها الوسطية بين الخير والشر.[1]

إذا لاحظنا وتأملنا معاني الفضيلة في الفلسفة الرواقية ومن خلال تقسيماتها لها فإننا نجد تمايزًا واضحًا لفضائلها، متجاهلين أن الفضيلة بمعناها الحقيقي هو الإلمام بشتى هذه الفضائل، والإنسان الحكيم وحده تميزه الحكمة عن غيره في اكتسابها.

---

[1] - المرجع نفسه: ص٤٣.

مما سبق وبالرغم من اختلاف النظرة إلى الفضيلة في الفلسفة القديمة، إلا أنها تشترك في جوهرها الذي يمثل مجموعة من الآداب والقيم والقواعد المرشدة للوصول بالإنسان الفاضل إلى غايته الأسمى، وإلى وضع أساس متين لعقيدته وأفكاره وجميع أرائه.

٢-الفضيلة وعلاقتها بالنفس الإنسانية:

على رأي أرسطو فإنه لا يمكن إدراك طبيعة الفضيلة بدون إدراك طبيعة النفس وقواها، إذ لا يمكن أن تكون حالاً من أحوال النفس البشرية، ونحن نعلم أن قوى النفس منها ما هو إنساني فقط، ومنها ما هو مُشترك بين الإنسان والنبات والحيوان.

فالفضيلة لها تصوران قديم وحديث، فأما التصور القديم فنعني به الأخلاق عند اليونان وهي مطبوعة بطابع السعادة، وأما التصور الحديث فيقصد به أخلاق الواجب لتكون بذلك الفضيلة عند الفلاسفة اليونان هي المطلب، وكذلك الوسيلة الأرقى لبلوغ الهدف الأسمى للإنسان.

ولأن الفضيلة سلوكات وأفعال تنطبق على النفس البشرية، فإن الأبحاث في النفس الإنسانية تؤكد بأنها جوهر روحاني، ووجود بسيط من عالم المُثُل كما يقول أفلاطون، وهذه النفس تكون في استقلالية تامة، عن البدن وسابقة لوجوده، وهي أصل حركة الجسم وعلته.[1]

[1] - أفلاطون: محاورة فيدون، مضمون محاورات أفلاطون، ترجمة زكي نجيب محفوظ، مكتبة النهضة المصرية القاهرة، ١٩٦٣،ص ص ٢٤٠-٢٤٥.

معنى هذا أن النفس أقدم من الجسد، فلا بد أنها كانت تعين في عالم سابق سماه أفلاطون بعالم المثل، ويرى كذلك بأنها أصل الوجود، وبأنها أفضل منهج للوصول إلى المعرفة الحقيقية، فضلاً عن ذلك فإن النفس تنقسم إلى قسمين:

الجزء الأول وهو الجزء الأرقى وبه العقل، وهو المسؤول عن الإدراك ولا يقبل التجزئة، وهو سرمدي خالد.

أما الجزء الثاني فهو الجزء المركب القابل للتجزئة وهو عاقل، وينقسم هو الآخر إلى جزئين:

أ- الجزء الشريف تتعلق به الشجاعة وكل الأفعال والعواطف والسلوكات الراقية والخبرة، أي الإنساني بالمعنى الصوفي.

ب- الجزء الدنئ وتتعلق به الشهوات الحيوانية أي البهيمي.[1]

لنفهم من هذا أن أفلاطون اهتم كثيرًا بدراسة الفروق الفردية حسب النفس المسيطرة عليها، إلا النوع الأخير من القسم الثاني والذي يميزه عما سواه وهو قوة التفكير والخضوع للقوى الغريزية.[2]

لذلك فإن لكل نفس من هذه الأنفس فضيلة تميزها، وتستند إليها فتنتج علاقة بين قوى النفس فتتّولد فضيلة تحمل في مضمونها أو جوهرها قيمة الفضائل الأخرى.

[1] - أفلاطون: محاورة طيماوس، محاورة السوفسطائية، ترجمة فؤاد جرجي بزيارة، دمشق، ص٧١.

[2] - أحمد أمين وزكي نجيب محمود: قصة الفلسفة اليونانية، ص ١١٩.

وللحديث عن غاية النفس الإنسانية لا بد لنا من الحديث عن علاقتها بالفضيلة عند الفلاسفة اليونانيين، وعن التساؤلات التي شغلت بال أفلاطون بالقدر الذي شغلت أستاذه، وذلك من أجل تجسيد الحياة الفاضلة.

وفضلاً عن ذلك تنوع الفضائل في الحياة الاجتماعية وفي قوى النفس تجعل من الفضيلة متعددة رغم وحدتها؛ لأن الفضيلة بجوهرها الأصيل هي واحدة، أما النفس البشرية فهي ترجع إلى عالم الخلود كلما تعكر صفاؤها في الحياة السفلية.[1]

غير أن النفس العاقلة والتي مقرها العقل، تبقى دائمًا مهمتها التمييز بين أنواع الخير وتحقيق الخير الأسمى، أي أن مهمتها إذن أن تحكم وأن تُميز، وبهذا كانت فضيلتها الحكمة.[2]

وفي نفس السياق تعرّض أفلاطون في دراسته للخلق أو الشجاعة في تساؤلات، هل هما أجزاء الفضيلة؟ أم هما الفضيلة بأكملها؟ ولكن أفلاطون لم يُعطِ جوابًا واضحًا وصريحًا، وبالرغم من أسلوبه الجدلي توصّل إلى أن الخلق والشجاعة لا يشكلان أي اتجاه خصوصي للنفس، أي كأنهما صورة أخرى جديدة للفضيلة كونهما يُشكلان فضيلة.

[1] - إمام عبد الفتاح: فلسفة الأخلاق، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٠م، ص ٩٢.

[2] - أنجلو شيكوني: أفلاطون والفضيلة، ترجمة منير سغبيني مع فصل أخير حول موضوع الفضيلة بين أفلاطون والفارابي، دار الجيل بيروت لبنان، ط١، ص٧٧.

ليكون بذلك الانسجام الناتج عن علاقة الفضيلة مع النفس يجعل من الإنسان الفاضل أكثر استعدادًا لتقبل الحقيقة؛ لأن النفس هي المحرك لذاتها.

ويخلص أفلاطون إلى أن طبيعة النفس البشرية هي حالة صراع بين الخير والشر، بين الفضيلة وملذات الجسد، في مسرح الحياة الإنسانية الواقعة في ذات الإنسان، وهذا الاضطراب في النفس يكشفه لنا أفلاطون من خلال إلحاحه على ضرورة التحلي بالعقل والفضائل الأخرى من أجل التوازن والتشبه بالله.[١]

وبهذا فلقد جعل أفلاطون الحياة الإنسانية هدفًا وغاية من خلال ما قدمه من آراء حول مصير الإنسان، ورحلة النفس في العالم الآخر، وربط هذه الحياة التي نحياها والتي ينبغي علينا أن نتحلى فيها بالعقل والفضيلة.

كما يرى أرسطو، وهو من أبرز الفلاسفة اليونانيين في دراسة الأخلاق بمختلف ألفاظها، خاصة وأن الفضيلة تنم عن مُتطلبات النفس الإنسانية.

ففلسفة الأخلاق الأرسطية ترتكز على مصادرة مفادها أن غاية الحياة هي الخير الأسمى المتمثل في السعادة، والفضائل الأخلاقية الأخرى ما هي إلا غايات مرحلية للوصول إلى الخير المنشود،

وعليه فلقد أرسى أرسطو علم النفس، وتعتبر رسالته في علم النفس من أثمن المؤلفات، وتُعتبر النفس في فلسفته من أشرف

[١] - المرجع نفسه، ص٥٥.

مراتب الإنسان، وتتضمن هذه النفس جزءًا لا يمسه الفساد وهو العقل.

فاهتم أرسطو بالأخلاق خاصة القائمة على الفضيلة الخلقية، بما في ذلك كافة الأعمال البشرية، والغاية من هذا هي الخير الأعظم، ولا يكون في الفضيلة وحدها، وإنما في كمال الفعل وتأدية الوظائف على أكمل وجه، فتكون مُرتبطة بنشاط الإنسان العاقل ليحدد العلاقة في توافق الأفعال الإنسانية مع الفضائل المقابلة لها، وتجسيد كل القدرات في الحياة العملية والخروج بالخصال الخيرة من الوجود القوة إلى الوجود بالفعل؛ لأنه إذا بقي الفعل في مجال الوجود بالقوة فسيُعبر على النية فقط ولا يُسمى فعلا خلقيًا يحمل جواهر الروح الأخلاقية، عكس الفعل الذي يخرج للفعل فإنه يسمى فضيلة كاملة مطبقة ونتائجها ملموسة.(١)

وتحليلا لما سبق فإن أرسطو صنّف الخير بأنه أساس علم الأخلاق، مختلفًا مع أستاذه حول تعريفه، وكذلك جعله الفضائل قائمة على الانفعالات والأفعال لا على قوى النفس، ولقد كان تعريف أرسطو للخير كما يلي:

١- جماعة من أساتذة الوفيات: موجز تاريخ الفلسفة، ترجمة توفيق سلوم، دار الفرابي، بيروت لبنان، ط١، ١٩٧٩م، ص ٧٦.

"الخير هو السعادة Eu damnais والسعادة هي نشاط أو مجهود نفسي، أو فعل يقوم به الإنسان بمقتضى الفضيلة طيلة العمر أو مدى الحياة.[1]

وما نفهمه من تعريفه للخير، بأنه ما يجري على مستوى النفس البشرية من الانفعالات، وفق ما تقتضيه الفضيلة، وهذه السلوكات تؤدي بنا إلى بلوغ الخير الأسمى؛ لأن كل شخص في رأي أرسطو مسؤول عن أعماله.

٣- طبيعة الفضيلة:

يتساءل الفيلسوف الإغريقي سقراط "Socrates" هل للفضيلة فائدة؟ وهذا التساؤل يسبق البحث والدخول في المضمون حتى يعرف مدى أهمية عمله وكم من الجهد يحتاج، وبهذا فإنه يقوم بدراسة استراتيجية تنم عن وعي مُعتبر، ثم يُجيب بأن الفضيلة علم والرذيلة جهل، وحينما نعرف الفضيلة نكتسبها، فيستحيل أن يعرف الإنسان الفضيلة ولا يمارسها، فسقراط يدعو إلى المعرفة، فلو أننا درسنا علم الأخلاق لأقبلنا على الفضائل وأدبرنا عن الرذائل.

ولقد أخذ سقراط سؤال ما الفضيلة؟ ما الحكمة؟ محاولاً الوصول لتعريف يدركه العقل، بغية وضع أساس متين للأخلاق تستند إليه، معتمدًا في ذلك على الاستقراء وبإعطاء أمثلة متعددة

[1] - إبراهيم يوسف النجار: مدخل إلى الفلسفة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط٢، ٢٠١٣، ص٩٨.

للمدلول الذي يريد أن يضع له تعريفًا ويستنتج كل الصفات المتداخلة من تلك الأمثلة، يصوغها في تعريف شامل وجامع ومانع؛[1] لأن التفلسف الحقيقي في عصره كان يمر على معرفة الأخلاق.

ويُريد سقراط أن يُوضح لنا من هذا أن العقل تكْمن وظيفته في إدراك طبيعة الخير والفضائل وتوجيه الإنسان وسلوكاته، ليفعل الطرح السقراطي فعله في فلاسفة مدرسة الإسكندرية فيما بعد، الذين تأثروا باختلاف اتجاهاتهم ودياناتهم بفلسفته، فقد تأثر به فلاسفة اليهود كفيلون، كما تأثر به فلاسفة المسيحية والأفلاطونيون كساكاس وأفلوطين.

فضلاً عن ذلك فلقد كان الرجل على قناعة تامة بأن طبيعة النفس الإنسانية، تمتلك الفضيلة وتُميزها مستعينة بالعقل، الذي يُمكّن الإنسان الفاضل من إدراك قواعد السلوك العام، للتمييز بين الخير والشر وأن يسلك طريقه وفقا للمعرفة؛ لأنها هي الأخرى لا تنفصل عن السلوك.[2]

ليكون بذلك سلوك طريق الفضيلة هو ما يتناسب مع جوهر الإنسان العاقل، ليبدأ باستفتاء النفس الإنسانية العاقلة، واستلهام الضمير الأخلاقي.

---

[1]- أحمد أمين وزكي نجيب محمود: قصة الفلسفة اليونانية، ص١٢٢.

[2]- مصطفى النشار: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ج٢، ط١، ٢٠٠٠،ص١٣٦.

يُؤكد أفلاطون صاحب الأكاديمية الشهيرة، والذي لم تأت شهرته عبثًا، بل تأكيدًا لمكانته التي لم يرق إليها أحد من الفلاسفة، فهو صاحب المنهج الحق والقائم على الحوار، كما أنه عالج كل قضايا الإنسان، ومشكلات تفسير الطبيعة حتى أصبحت الفلسفة بعده تجد صعوبة في التنصل من فكره.

ولقد طُرحت مسألة الفضيلة بشكل خاص في معظم محاورات أفلاطون؛ لأنه خصص لها محاورتين كاملتين، "بروتاغورس" و"مينون"، وكانتا في معظمهما حول طبيعة الفضيلة، هل تعلم؟ أو لا تعلم؟ وكيفية اكتسابها، ولقد سار أفلاطون على نهج أستاذه سقراط باعتبار أن الفضيلة أمر طبيعي في النفس ولا يحصل بالمران والتعلم، بل الوجود الإنساني النفسي كفيل بإيجاد فضيلة.[1]

ليبين لنا أن الفكر الأفلاطوني يميل إلى الفكر السقراطي في الالتزام، ولقد اشتق الرجل نظرياته من وجهة نظره المنظمة عن الطبيعة والله والإنسان، أي أن فكره معتدل ومؤسس على خلفية إيمانية.

غير أن أفلاطون خالف أستاذه في صيغ الفضيلة وأوجب تعديلها، فالفضيلة لم تعد في نظره بالمعنى الذي تركه الله؛ لأن اختلافها يعود إلى التمايز بين قوى النفس، كما أن الفضيلة في نظر أفلاطون يتمثل في الأفعال والسلوكات، وتُدعى كذلك بالفضيلة الفلسفية، وأساسها التفكير وفهم الأسس، التي يصدر عنها السلوك.[2]

[1] - محمد حسن مهدي: الجمهورية المثالية في فلسفة أفلاطون، وموقف الإسلام منها، عالم الكتاب الحديث، الأردن، ٢٠١٤م، ص٨٧.

[2] - محمد عبد الرحمن مرحبا: مع الفلسفة اليونانية، ص١٤٠.

والمُتفحص للفكر الأفلاطوني يصل إلى مسلّمة واضحة مفادها أن المشكلة الفلسفية الحقيقية والتي كان يصبو لها في الواقع هي مشكلة السياسة محاولاً تجسيد الفضيلة في مدينته الفاضلة، فاستخدم الرجل في معالجته هذه المسائل السياسية العديد من الفضائل بغية إقامة مجتمع الصفات الحسنة والغايات الشريفة، وذلك من أجل تحقيق الفضيلة التي تضمن استقرارًا اجتماعيًا وازدهارًا سياسيًا.

لأنه لا يمكن بناء مجتمع قوي دون عدل، وتوازن، والفضيلة طريق تحقيق ذلك لكن أفلاطون تصور الشر في ارتباط النفس بالجسم، والخير في الابتعاد عنه، ويتصور الفيلسوف الفضائل على حدّ تعبيره بأنها دعوة إلى الزهد ورفض كل ما هو فانٍ وشهواني وغريزي. لتتجلى القيمة الإيجابية من هذه الأخلاق في عدة جوانب، وذلك لجعله القيمة الأخلاقية موضوعية ومطلقة، تنشد الكمال وتحارب الشر في المجتمع من الجانب السياسي والاجتماعي والتربوي.[1]

وبهذا فإن أفلاطون لم يفصل السياسة عن الأخلاق وما تحمله من فضائل، فالفضيلة السياسية عنده تنشر الخير العام، من خلال المواطنة التي قوامها الحرية والمساواة، وعليه فالفضيلة السياسية عند الرجل هي أم جميع الفضائل الأخلاقية وقوامها العدل والإنصاف.

[1] - سناء حضر: النظرية الأخلاقية عند أبي علاء المعري بين الفلسفة والدين، دار الوفاء لدينا للطباعة والنشر، ط١، ٢٠٠٤م، ص٣٣٢.

ويُعد أرسطو هو الآخر مرشدًا للفضيلة، فهو مُبدع علم الأخلاق الذي لا يزال من المواضيع التي لم يكف البشر عن مناقشتها، مهما تقدمت العصور حيث يرى أرسطو أن طبيعة الفضيلة تتجلى في العلاقة الموجودة بين الخير الأعلى والسعادة، ويُعّرف الخير الأعلى على أنه عمل القوى الإنسانية وفقا للفضيلة.

ليعطيها بعدها الاجتماعي، فالفضيلة باختلاف الناس وطبائعهم، فهي كونية عالمية وإنسانية وليست قومية أو محلية، فالعالم تُحركه إرادة قوية في تقديم أخلاق حقيقية على مستوى الإنسان، فالفضيلتان الفعليتان للمواطن الحق هما الطاعة من جهة والقدرة من جهة أخرى؛ لأن ما يُحدد هذين الصنفين مساهمتهما الإيجابية في صنع العدالة والقضاء، ولهذا يُعرّف أرسطو الفضيلة بأنها: "ملكة خلقية إرادية راسخة في النفس تجعل صاحبها قادرًا على تخطي الإفراط والتفريط، واختيار الوسط بينهما بناءً على مبدأ عقلي سديد، وعلى نقيض ذلك الرذيلة لأنها التنكب عن الوسط، واختيار أحد الطرفين، فالإفراط
والتفريط كلاهما شر".[1]

كذلك أن الثابت عند فلاسفة اليونان ككل، وأرسطو على وجه الخصوص، بأن السياسة امتداد للأخلاق، وفلسفة أرسطو لا تخرج عن هذه القاعدة، وهذا الترابط الذي بين السياسة والفضيلة راجع إلى أن الإنسان لا يعيش خارج المجتمع.

[1] - محمد عبد الرحمن مرحبا: مع الفلسفة اليونانية، ص٢٠٨.

بل هو "مدني بالطبع، والمجتمع ظاهرة طبيعية يتجلى فيها نزوع الطبيعة الإنسانية إلى كمالها، والأسرة هي أقدم مظهر للحياة الاجتماعية، تليها القرية مؤلفة من عدة أُسر تتعاون، فالمدينة مؤلفة من عدة قرى، وهي أرقي الجماعات، تكفي نفسها بنفسها وتستغني عن سواها، فما دون المدينة ناقص يحتاج إلى غيره"،[1] وهنا تظهر النزعة المدنية عنده، وكذا تقديمه للمجتمع المدني من خلال هذا الطرح.

لتتجلى أهمية الدولة مما سبق عند أرسطو في توفير أسباب العلاقات والمعاملات ومساعدة الأفراد على اكتساب الفضائل، بطابع اجتماعي سياسي فضلاً عن ذلك تطبيقها على مجتمعهم، لتحمل الفضيلة عند أرسطو بعده السياسي والاجتماعي، وهذا ما دافع عنه أرسطو.

وبعد تحليلنا لطبيعة الفضيلة عند الفلاسفة الإلهيين، نجد أن مسألة الفضيلة عندهم نظرية، فالعقل هو الموجّه والمُرشد لها، لتعرف تطورًا مع أرسطو، حيث أصبحت عملية مرتبطة بشؤون الفرد وعلاقاته الواقعية.

وبصفة عامة يمكن أن نقول بأن الفضيلة عند هؤلاء رفعت من قيمة الإنسان، واهتمامهم بفضيلة العقل وأعطت للشهوات مكانها المحدد.

[1] - عبدة الشمالي: دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية وآثار رجالها، دار صادر، بيروت، ط٥، ١٩٧٩م، ص ٧٠.

ثانيا: أنواع الفضائل في الفكر اليوناني

اعتبر الفلاسفة الإلهيون الأخلاق عنوانًا رئيسيًا في فلسفتهم، ويظهر هذا في تقديمهم للجانب الأخلاقي وربطه بكل ما هو جميل وقوي، فقد جعلوا منه أساس الميادين الأخرى وسبب استقامة كل مشروع إنساني مهما كان نوعه، ومن هذه الأهمية جاءت إبداعاتهم الواضحة على مدى العصور فتجسدت في الفضيلة، فاعتبروها الطريق الوحيد الموصل إلى السعادة بالرغم من تعدد أنواعها، لتنعكس لنا هذه الرؤية والتي تُوجب علينا معرفة أنواع الفضائل عند هؤلاء الفلاسفة:

١- الفضيلة عند سقراط:

يُعتبر موت سقراط مثالاً حيًا، عن مدى فضيلة المعرفة وقداستها، والطريقة التي أُعدم بها سقراط كانت تشكل موقفًا حاسمًا، للتمسك بوثاق هذه الفضيلة، وما احتوته مُحاكمة الفيلسوف من ظلم وإجحاف، جعله يتقبل الحكم، الذي نفذ فيه من دون خوف،[1] وتمسكه بالرأي والمعتقد المعرفي في هذه الظروف دليل على القناعة والإقبال على مقدس ذاتي.

فمن البديهي في هذا المقام أن يكون تكوين الإنسان الفاضل راجعًا إلى رغبته في أن يكون فاضلاً مستندًا في ذلك على أن هذه

[1] - موسى معيرش: تصنيف القيم "بين الدين والفلسفة"، دار بهاء الدين للنشر والتوزيع، قسنطينة، الجزائر، ط١، ٢٠١٦م، ص٩٢.

الرغبة هي المسؤولة عن بحث الإنسان في أن يكون عارفًا، فبمقدار معرفته تقاس فضائله.

فالمعارف الإنسانية هي التي تزيد من الفضيلة، والنفس لما تعرف تزيد فرحًا واطمئنانًا، وتتقرب من السرور النفسي، فالسعادة معرفة والمعرفة سعادة، والعارف أسعد من الجاهل الذي لم يعرف معنى المعرفة.

وهذا رأي سقراط تجاه الفضيلة، رغم تعدد مظاهرها وتجلياتها، فكانت محاولة للربط وتوحيد المعرفة بالفضيلة وأن كل فضيلة لها أساس في معرفة أمر حسن بين الفضيلة والمعرفة.[1] وهذه النزعة الراقية في الأخلاق تبرز الإبداع الحقيقي لسقراط.

وتُوضح فكرة الفضيلة وعلاقتها بالمعرفة في محاورة مينون، حيث يبرهن سقراط على فكرة أن البشر يملكون فضائل معينة فكانت تشكل ميزة مُشتركة في كل تعاليم سقراط، وتُمثل هذه الفضائل السمات التي يجب أن يحظى بها كل إنسان.

وعليه فإن أكثر ما يميز سقراط هو توحيده للفضيلة بالعلم، وهذا راجع لطبيعة الإنسان وما يحمله من عقائد وتعاليم فلسفية لنشر تعاليمها، ليولد بذلك الإنسان الفاضل والكامل لكل الصفات الحسنة، حيث يقول الرجل: "إن السعادة لذاتها لا تولّد الفضيلة، ولكن من الفضيلة تولد السعادة".[2] فكل سعادة غير الفضيلة زائفة، وكل سعادة بالفضيلة خيرة.

[1] - أنجلو شيكوني: أفلاطون والفضيلة، ترجمة منير سغبيني، "مع فصل أخير حول موضوع الفضيلة" بين أفلاطون والفارابي، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٤٦م، ص ٢٥.

[2] - المرجع السابق: ص ٢٣.

ليكون بذلك أساس النظرية الأخلاقية عند سقراط يتم بفعل الإنسان للخير، وبما أن هذه الأفعال أساسها ومصدرها المعرفة فلا بد من توحيد الفضيلة بالمعرفة.

غير أن هناك فضائل عديدة أجازها سقراط كالتسامح والبصيرة والشفقة، ليحكم بأن هذه الفضائل هي جزئية، كما أنه جمع بين منارتي المعرفة والحكمة التي هي الفضيلة في حدّ ذاتها، بينما هذه الفضيلة تصدر منها شتى الفضائل الأخرى بجميع مظاهرها.[1]

ليتوصل سقراط هنا بأن الفضيلة خيرة؛ لأنها من ضمن متطلبات النفس، وبالتالي فهي علم، ليتمم سقراط قوله بأن الفضيلة والعلم شيء واحد، أما الفضائل الجزئية فتصبح ضرورية فقط لتُنظم العلم، ليخلص سقراط بأن الفضائل كلها علم، أو يجب أن تكون نوعًا من العلم.

فمن الملاحظ أن سقراط قد ربط بوضوح بين الفضيلة والعلم، وقد أضاف إلى هذا الجانب الإرادة القوية والشخصية المكّونة للإنسان الفاضل، ليكتمل المعنى باكتمال معنى العلم، والذي يحتوي بدوره الفضيلة.

ليؤكد هذا القول ويدعمه الأستاذ مصطفى النشار في تحليله لسلوك المرء، ويشترط فيه كي يظل في طريق الفضيلة دائمًا، أن يعرّف بأنها إدراك للخير، فلا معنى أن تكون المعادلة حاصلة للفضيلة، وسلوك الإنسان فاضل، ولا يكون إنسانًا عاقلاً حكيمًا،

[1] - وولترستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ص: ١٢٩، ١٣٠.

ومعنى هذا أنه لا بد أن تتوفر الحكمة لتدرك معنى الفضيلة، ولإدراكها لا بد للإنسان أن يكون ذا معرفة.[1]

وهذا راجع إلى أن الفضيلة عند سقراط فضيلة حتمية للمعرفة، ويقصد بهذا أن الإنسان إذا اهتم بتعلّم الفضيلة عمل بها حتمًا، ليتعمق سقراط في رأيه هذا رابطًا الجهل بصدور الشر عن الإنسان فيقول: "الإنسان يريد الخير دائمًا، ويهرب من الشر بالضرورة، فإذا عرف بالخير فعله حتمًا، وإذا عرف بالشر اجتنبه وإن الشخص لا يرتكب الشر عمدًا بل يرتكبه عن جهل منه".[2]

لنخلص من هذا القول إلى أن سقراط يعتمد على أساسين؛ وهما أن الإنسان لا يستطيع أن يفعل الخير ما لم يدرك معناه، وكذلك إذا علم الإنسان بأن أفعاله وسلوكاته خيرة عمل بها رغمًا عنه، وكل الشرور هي أفعال ناتجة عن الجهل؛ لأن طبيعة النفس البشرية تفرض ذلك، وبذلك تكون المعرفة عند هذا الفيلسوف ما هي إلا طريق نحو الفضيلة ووسيلة ناجحة لتطهير النفس والسمو بالنفس البشرية إلى أسمى معانيها، وهذا هو لب الأخلاق السقراطية.

[1] - مصطفى النشار: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ص١٣٨.

[2] - محمد حسن مهدي: الجمهورية المثالية في فلسفة أفلاطون، وموقف الإسلام منها، عالم الكتاب الحديث، الأردن، ٢٠١٤م، ص٦١.

٢- أنواع الفضائل عند أفلاطون:

تأثر أفلاطون بسقراط بمزج الفضيلة بالمعرفة وتوحيدها، فمعرفة الخير هو نفسه فضيلة التشبه بالله، فالله هو المسيّر والمرتّب لجواهر الأشياء، والتشبه به ما هو إلا تنظيم لقوى النفس والسمو بها إلى ذروة الكمال.

فهناك مثل أعلى لفلسفة أفلاطون تستمد منه الفضائل معناها، وما تقوم به في حياة الإنسان لتتخذ لنفسها أساس لها، ولأن معنى الفضيلة هو تحقيق التوازن بين النفس وقوانين الطبيعة، فمن الضروري الفصل بين هذه الفضائل وترتيبها وفق ما تقتضيه النفس، خاصة وأن أفلاطون كان الأكثر خبرة وكذلك الأكثر اهتمامًا بالفضائل وما تعود به من فضل على النفس الإنسانية،[1] فالفضيلة هنا تُؤخذ من مصدرها النقي الكامل ولها أهمية كبرى كذلك.

يقصد أفلاطون من هذا تمييزه للفضيلة بمعناها الفلسفي، والفضيلة بمعناها الشائع والمألوف، ففسر معناها الفلسفي بأنها الفضيلة القائمة على العقل وتعتمد على مبادئ تقوم عليها بمعنى آخر هي سلوكات وأفعال تحكمها أحكام عقلية.

ومن خلال مقابلة الفضائل الأخلاقية للنفس الإنسانية، نجد أن هناك جانبين، جانب الفضائل وعلاقتها بالأنفس، وجانب آخر يربط فيه أفلاطون الفضيلة بالمعرفة لما تقتضيه من حق، متسائلاً

[1] - عبد الرحمن بدوي: أفلاطون، دار القلم، بيروت لبنان، ط١، ١٩٧٩م، ص ٢١٥.

عن الحق ذاته، ففي نظره أن الفضيلة الحقة تتمثل في العمل الحق الصادر عن المعرفة الحقة،[1] أما الفضائل من حيث علاقتها بالنفس فهي إذا كانت النفس تنقسم على قوى ثلاث؛ القوة الشهوانية، والقوة الغضبية، والقوة العاملة، لتقابلها فضائل النفس وهي: العفة والشجاعة والحكمة.

وتبعًا لهذا التقسيم فإن الفضيلة الأولى "العفة" تقابل القوة الشهوانية، أما الفضيلة الثانية وهي الشجاعة، وهي فضيلة القوة الغضبية، والفضيلة الثالثة هي الحكمة وهي فضيلة القوة العقلية، وهي أولى الفضائل.

فإذا خضعت القوة الشهوانية والقوة الغضبية إلى العقل تحقق في النفس التنظيم والتوازن، وهذه هي حالة العدالة التي يُمكن تطبيقها هي الأخرى على النفس، فتأخذ كل قوة من قوى النفس حقها ومكانتها في الحياة،[2] ويظهر في هذا التناسق والتوازن مدى عبقرية الفكر الأفلاطوني ومدى عقلانيته وبحثه عن الكمال النفسي والأخلاقي.

وبهذا تتضّح فكرة أفلاطون حول تقسيم أفلاطون للنفس ومقابلتها بالفضائل، ولأن النظام هو قانون النفس فإن مبادئ الفضيلة ترى أن الاعتدال بين جميع قوى النفس، ما هي إلا حكمة في حدّ ذاتها، وهذه الحكمة يمتاز بها الإنسان الحكيم الفاضل.

[1] -زكي نجيب محفوظ: أفلاطون، محاورة فيدون، ضمن محاورات أفلاطون، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦٣م، ص ص٦٨،٦٩.
[2] - محمد حسن مهدي: الفلسفة الإغريقية ومدارسها من طاليس إلى أفلوطين، ص ١٦٩.

ولقد عرفت الأخلاق عند أفلاطون بأنها أخلاق عدالة بقوله: "فالإنسان الفاضل يتمكّن من السيطرة على طبيعته البشرية، ومُختلف قواه النفسية، ولا يهتم أن تتعدى أية قوة من قوى النفس الثلاثة، على ما تُؤديه الأنواع الأخرى من وظائف، مصورًا على أن هذا الإنسان الفاضل لا بد له من العيش في انسجام وتناغم مع الذات، وأن يبث هذا التوازن بين قوى نفسه الثلاثة.[1]

فكل النصح الذي يُقدمه أفلاطون هنا هو تحمل الظلم وعدم ارتكابه كما يجب على المجرم، وذلك لإعطائه فرصة كي يسعى في التكفير عن الذنب ولا يهرب منه، فالرجل الفاضل يُحب الخير بطبعه وبمختلف أنواعه ولا ينزل إلى مرتبة الرجال الفاسدين ولا يُحاسبهم.

والفضيلة عند أفلاطون فضائل متعددة، فهناك فضائل تصدر عن النفس، والرجل الفاضل وحده هو الذي يحققها، وهي طريق مباشر أو غير مباشر لتوازن النفس الإنسانية ومكوناتها، كذلك لم يُجرّد أفلاطون الفضيلة العادية من القيمة، فالوصول إلى كمال الفضيلة يتطلب من الإنسان الفاضل أن يصعد درجاتها ولا يُمكن له أن يتجاوزها مرة واحدة، فالبدء يكون في غرس الفضائل العامة الناتجة عن العرف والطقوس والعادات الحسنة، وصولاً إلى قمة التفكير والتأمل، ليرتقي بعد ذلك هذا الإنسان الفاضل إلى الفضيلة العليا.[2]

[1] - أفلاطون: محاورة الجمهورية، ص ص ١٣١-١٣٢.
[2] - أحمد أمين وزكي نجيب محمود: قصة الفلسفة اليونانية، ص١٢٣.

لأن معنى الفضيلة عند أفلاطون هو الخير وكبح الملذات والشهوات والابتعاد عن الشر، بغرض التشبه بالإله، لتجسد الذات بتحقيق القيم الإنسانية،[1] أما التقييم للفضائل كما سبق ذكره فنلاحظ أن مردها إلى فضيلة واحدة وهي العدالة بين الفضائل الأخرى "الحكمة، العفة، الشجاعة"، ليكون التسليم بذلك ظاهريًا فقط، ولا يزال في باطنه متأثرًا بأستاذه سقراط؛ لأن الفضيلة الذاتية لا تنفصل عن الفضائل الممارسة في المجتمع، بل كل إنسان حقق فضائله بالضرورة سيحقق فوائد اجتماعية، وما المجتمع إلا تجمع للأفراد، وصلاح الأفراد من صلاحه، واعتدال النفس الفردية إلا طريق لاعتدال المجتمع، ومنه فالتفسير الأخلاقي الأفلاطوني ليس تفسيرًا مُوغلا في الذاتية بقدر ما هو إصلاح اجتماعي كذلك.

لينتهي أفلاطون من بحثه حول الفضيلة، إلى موقف ليس بالفاصل في أن الفضيلة تُعلّم، أم أنها نعمة إلهية فيضية، وأنه لا معنى لهذه السلوكات والأفعال من وظيفة، غير تطهير الطريق أمام الفضيلة من العوائق.[2]

ولكن الفضيلة بمعناها الشائع والمألوف في نظره، هي الفعل الصواب الذي يهدف إلى مقاصد طيبة بمجرد أنه جرت العادة وجاءت هذه السلوكات بغرض تطهير الإنسان وتنظيم حياته.

[1] - مهدي أحمد حيدر: القيم الخلقية والمجتمع المثالي، منشورات دار الأكاديمية، للطباعة والتأليف والنشر والترجمة، طرابلس، لبنان، ط١، ٢٠٠٧، ص٦٤.
[2] - عبد الرحمن بدوي: الأخلاق النظرية،وكالة المطبوعات الكويت، ١٩٧٥،ص ١٦٠.

٣- أنواع الفضائل عند أرسطو:

المتتبع للفكر الأرسطي وتاريخ الفضيلة عنده يجد العديد من الخطابات البارزة والمتعددة التي ساهمت في إرساء مفاهيم الفضيلة عنده، والبحث في طبيعتها ومحاولة تحديد خصائصها وأنواعها والقارئ لمذهبه الخلقي يجده متضمنًا، أهم ثلاثة كتب في هذا المجال بعد كتاب التدبير المنزلي والسياسة وعلم السلوك في الحياة الفردية.

ولأن معنى الفضيلة عند أرسطو هو وسط بين رذيلتين، وكل طرف هو رذيلة في حدّ ذاته، فلقد قام بتعيين أواسط الأمور، وهذا التعيّن هو فعل ناتج عن العقل ولا يقوم به أي شخص آخر، ومعناه أقرب إلى الاعتدال، واختيار هذا الوسط هو فضيلة في حدّ ذاتها، كما أن الفيلسوف قد ميّز بين الفضيلة الأخلاقية والفضيلة العقلية، فالأولى هي وسط بين طرفين، أما الثانية فهي الانغماس في العلوم ومتابعتها بكل ما أوتي الإنسان من قدرة على ذلك، فغاية الفضيلة الأخلاقية هي السعادة، أما العقلية فغايتها أسمى وهي كمال السعادة، ووجودهما كلاهما يُشكل الإنسان الفاضل الكامل.[1]

ويمكن أن نفهم من هذا أن الفضيلة والنجاح والسعادة، كلها مترادفة تنتج عن إقامة العدل وإرساءه بين الناس عند المعلم

[1] - إبراهيم يوسف النجار: مدخل إلى الفلسفة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط٢٠١٣،٢، ص ص١٠٣-١٠٤.

الأول، وكل تصرف أو قانون يكون فيه الخير، هو فضيلة شريطة أن يتصف بالوسطية.

كذلك يتعمق أرسطو في معنى الفضيلة ويزداد دقة، بناءً على أنواع الفضائل، ووفق مبدأ عقلي سديد، وعليه فالفضيلة نوعان، خلقية وعقلية عند أرسطو.

الفضيلة الخلقية: يعرفها أرسطو: "بأنها ملكة اختيار الوسط الشخصي الذي يحدد العقل بالحكمة"، وهي ذلك الوسط بين رذيلتين الإفراط والتفريط، أو الزيادة والنقصان على مستوى الانفعالات والسلوكات، وتقتضي الحكمة هنا والقدرة على التحكم في الذات، أما الوسط فهو الذي ينظم هذه الأفعال والسلوكات، فهو ليس قانونًا ثابتًا، وإنما هو قانون متغير حسب الأحوال، بل هو أقرب إلى الاعتدال ولتحديده وجب مراعاة الظروف المحيطة بالإنسان الفاضل.[١]

وإذا تساءلنا عن كيفية تحديد الفضائل الخلقية عند أرسطو لعثرنا على إجابة عندما تحدث عن أفعال الإنسان وضرورة الأخذ بفكرة الوسط، فهذا الأمر بالنسبة للفضائل الإنسانية كالعفة والشجاعة وغيرها من الفضائل، إذن حسبه أن هذا الوسط اعتباري متغير، والعقل وحده هو الذي يحكم في هذا الوسط.

الفضيلة العقلية: تُمثل هذه الكيفية كيفية تجسيد وظيفة العقل وهي تحديد الوسط الخلقي عن طريق الحكمة، لتكون بذلك

[١] - مختار غريب: الفلسفة السياسية، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، ٢٠٠٩م، ص٧٧.

الفضيلة الخلقية تابعة للفضيلة العقلية، وقياسًا على ذلك فإن الحكمة العملية تابعة أيضًا للحكمة النظرية، فالأولى عندما تتوجّه نحو العمل يكون موضوعها الأشياء كما هي في ذاتها وفي حقيقتها، أما الثانية فهي لما هو ضروري وإبدعي.[1]

لتمثل هذه الفضيلة أرقى مراتب الوجود العقلي، وأهم هذه الفضائل عند أرسطو هي الحكمة النظرية والحكمة العملية ومن هذا المنطلق، يذكر المعلم الأول بأن الفضيلة ليست واحدة بل هي متنوعة كالعدالة والعلم والفن والشجاعة والعفة والكرم".[2]

وبهذا فهو يتجاوز أستاذه هو الآخر بتوحيد الفضيلة بالمعرفة ليختصر لنا محمد عبد الرحمن مرحبا ومستوفيًا شرحه لأنواع الفضائل عند الفيلسوف باختصار شديد ووضوح متميّز فيقول: "فأما الفضائل العقلية فهي كالعلم والفن والحكمة بنوعيها النظري والعملي، وهذه الفضائل تُكتسب بالتعلم وتنمو بنموه، والحكمة النظرية هي أهم الفضائل جميعها؛ لأنها الفضيلة الوحيدة التي تشارك بها الله".

أما الفضائل الأخلاقية عند أرسطو فهي الشجاعة والعفة والجود، وتأتي عن طريق مُمارسة الأفعال والسلوكات الحسنة، وتدفعها الإرادة الواعية ولا تأتي عن طريق التطبع،[3] والمعنى من هذا أن

---

[1] - المرجع نفسه، ص٧٨.

[2] - أرسطو: السياسة، ترجمة وتعليق الأب بزيارة البولسير، اللجنة اللبنانية، لترجمة الروائع الإنسانية، بيروت لبنان، ١٩٧٥م، الباب الأول، ص٠٩.

[3] - محمد عبد الرحمن مرحبا: مع الفلسفة اليونانية، ص٢٠٧.

التأمل والتفكير في نظر أرسطو، هو فضيلة عليا تعلو عن شتى الفضائل، وأن النوع الثاني على أساس التنشئة؛ لأن الفضائل شيء مغروس في النفس والمران، عليها يؤدي بالإنسان إلى تكوين شخص خلوق وطيب.

ثالثا: تطور فكرة التطهير

لا يوجد أي فكرة أو أي منتوج فلسفي يُولد كاملا ولا يمر على مراحل يتطور فيها، فهو بالضرورة يمر على مراحل تنطلق من النشأة إلى الحركية والتطور، والتطهير كمفهوم فلسفي أخلاقي لا يخرج على هذه القاعدة، فما هي أهم التطورات التي حصلت معه؟ وهل كانت تطورات كبيرة وذات مُنعطفات أم لا؟

١- التطهير في الفكر الشرقي القديم:

في أمم العالم القديم كانت الفضيلة وعملية التطهير تمتزج بعقائد الدين والخرافات أيضًا، فكانت تلك الفكرة عريقة في ثنايا الإنسانية، وموضوع اهتمام الكثير من الأمم والأمصار منها: قدماء المصريين والهنود على حدّ سواء، ويأخذ مصطلح التطهير معاني متعددة، تتضح فيما يلي.

معنى التطهير:

من دون شك أن الوقوف على المعنى الجيد ينطلق من الأصول اللغوية ومعرفة المعنى اللغوي الذي يكمل معناه مع التعريف الاصطلاحي، وهذا ما سنقوم به مع التطهير.

التطهير لغة: مُشتق من طهر، وله عدة معانٍ، فقرر تطهير ابنه أي ختانه، وعمل على تطهير الإدارة أي نقاها من العناصر الفاسدة، وطهر نفسه أي نقاها من الدنس.

اصطلاحًا: هناك نوعين من الطهارة حسية ومادية تقوم على إزالة النجاسة وآثارها المعنوية والنفسية، ويقصد بها طهارة النفس من كل ما هو دنيء من القول أو الفعل،[1] وكذلك تأخذ كلمة تطهير معناها في القاموس الطبي اليوناني: عند أبقراط Hippocrates إزالة الجانب المؤلم والمزعج لها، مما يُؤدي إلى تطهير الجوانب الأخرى وغيرها.[2]

وتهدف الطقوس والاحتفالات التي عرفتها أغلب الشعوب القديمة في مصر الفرعونية وفي الحضارة البابلية والسومرية والهندية والصينية والفارسية إلى التطهير على مستويين:

مستوى الجماعة ومستوى الفرد، فعلى مستوى الفرد تحدث حالة من الانعتاق، وطرد الأرواح الشريرة من الجسد، فتوصله إلى

[1]-انظر المعجم الوجيز الصادر عن مجمع اللغة العربية، دار التحرير للطباعة والنشر، ط١، القاهرة ١٩٨٠م، ص٣٩٦.

[2]- عبد الدحّيات: النظرية النقدية الغربية من أفلاطون إلى بوكاشيو، المؤسسة العربية، للدراسات والنشر، بيروت، ط١،٢٠٠٧، ص٦٨.

الشـفاء والتنزه مـن الآلام وأعـراض السـقم وشـحوب الوجـه، أمـا بعـض الطقـوس الجماعيـة فتطهيرهـا يحـرر الجماعـة مـن الألـم والذنوب المقترفة جماعة كذنوب الغزو والحرب والقتل.

وسـنأخذ بعـض النمـاذج فنبـدأ بالمصـريين، فلقـد كـان هاجسـهم الوحيد التطهير، وذلك بإعداد الروح للانتقال إلى دار البقاء أي ما يُعـرف عنـدهم بتطهير الـنفس الإنسـانية، وهـو مـا يعكـس رفعـة أخلاقهم ودرجة تطورهم الاجتماعي،[1] الذي لا يبحث على الوجود المعاش بل يحضر للوجود الغيبي.

فكانت أغلب الأساطير المصرية تصب في فكرة الخلاص من الجسد والعمـل بالفضـائل وممارسـتها للوصـول إلـى الطمأنينـة والسـلام الروحي، بل الموت ليس فناء ونهاية للحياة والوجود واندثار بقدر ما هـو حيـاة مـن نـوع آخـر تنتهي فيها الملموسـات الخادعـة لتـدوم فيها الحقيقة المنزهة عن الملموس.

وربما يكون خير تعبير عن التطهير في الديانات الشـرقية القديمة، هـو الحديث عن الفلسفة الهندية، فقد ورد في الكتاب المقدس في الفلسفة الهندية والأوبانيشاد، فهي أجزاء ختامية للفيدا وأساسها: للوصـول إلـى الحقيقـة، فهنـاك طريـق طويـل ترسـمه الفلسـفة الهنديـة، أمـام الـنفس البشـرية للوصـول إلى مبتغاهـا، وهي هـدف نـاتج عـن التهيـؤ الأخلاقي، مـن خـلال الصـلاة وتقـديم القـرابين، للوصـول أيضًـا إلـى أسـمى درجـات السـعادة، والسـكون الروحي

[1] - محمد عبد الرحمن مرحبا: مع الفلسفة اليونانية، ص٦٠.

والتطهير عند الفلسفة الهندية، يأتي إذا ما تحرر الإنسان من الوجود المادي ونجح في الاتحاد بالكائن الأعلى، وتحدث عملية التطهير بالتحرر من كل الرغبات التي تسكن القلب، وبالزهد والصبر، ويصل إلى هذه الدرجة فقط الحكماء ذوو النفوس، الطاهرة والورعة.[١]

٢- التطهير في الفكر اليوناني القديم:

لم يقتصر الاهتمام بالتطهير على الشرقيين القدماء، وإنما تعداهم إلى اليونانيين أيضًا وهذا ما يتضح فيما يلي:

التطهير عند الأورفية:

استمدت الأورفية معظم أصولها العقائدية من الديانات الشرقية القديمة خاصة مصر وفارس والكثير من المظاهر الأسطورية، فلقد كان أتباعها يطهرون أنفسهم بالاحتفالات الدينية وبتجنبهم أنواع الدنس وامتناعهم عن أكل الحيوان إلا في بعض المناسبات الدينية.[٢]

ويعود هذا إلى أن الاعتقاد بالخطيئة والحاجة للتكفير عن الذنب، وهي رغبة تحتاج إلى حياة نقية زاهدة، فيها من التقشف ما يُغني عن الأغذية ولبس الصوف، ويبدو ذلك جليًا في الشعائر، التي تُمارس إحياءً لموت أورفيوس وولادته مجددًا.

[١]- مصطفى حسن النشار: الفلسفة الشرقية القديمة، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، عمان، ط١، ٢٠١٢م، ص١٦٢.

[٢]- حسام الدين الألوسي: بواكير الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١م، ط٢، ص٢٤٤.

واعتبرت الأورفية النفس مميّزة عن الجسد الذي كان في نظرهم سجنًا وقبرًا لها وآمنت إيمانًا مطلقًا أن النفس تفصل عن الجسد لأنها محلولة للتكفير عن الذنب الذي اقترفته، وما هو إلا عقوبة للخطيئة الأولى التي أصابت الجنس البشري كافة، ومن ثم اعتقد أبناؤها أنه لا خلاص ولا نجاة منها إلا بتطهير الجسد والخلاص من الشرور، فاللعنة تسبب فيها الجسد وأقبل عليها، والتنزه منه يكون بالروح والخلاص الباطني.[1]

وهكذا فإن هذه الفلسفة تُنادي للخلاص من الجسد مع ضرورة التحلي بالشعائر والطقوس للقيام بعملية التطهير، ولأن الإنسان مُركب من عنصر إلهي وعنصر أرضي فإن اتباع هذه التعاليم وحدها يُؤدي إلى خلاص النفس.

التطهير عند الفيثاغورثية:

لم يستطع فيثاغورث التخلص والتحرر من الكثير من الأساطير العالقة بالديانات القديمة، إلا أنه استبعد الطقوس الأسطورية في العقيدة الأورفية، وآمن بأن الطريق إلى طهارة النفس إنما يكون بالعلم والتأمل الفلسفي فضلاً عن التمسك بالأخلاق والزهد في مطالب الحياة المادية للجسد، فكانت عملية التطهير عند الفيثاغورثيين تقوم على عبادة الإله "أبوللون" وهو إله العقل،

[1] - أحمد أمين وزكي نجيب محفوظ: قصة الفلسفة اليونانية، ص ٢٥.

وكذلك آمنوا بعقيدة التناسخ وتخليص النفس من عملية الولادات المتكررة.[1]

ويكون تخليص الفكر في المعتقد الفيثاغورثي من الجسد عن طريق عبادتهم للإله "أبوللون"؛ لأن الجسد هو بمثابة سجن لهم.

ويعتمد فيثاغورث على الفضيلة بشقيها العملي والنظري، لبلوغ الطريق الأمثل للطهارة وتوجيه النفس نحو الإله وفيها يقول: "إن المرء يكتسب تحسنًا في سلوكه من ثلاثة طرق أولها: تأمل الإله الذي يتسبب في إنهاء كل الشرور في نفسه ويتبع مسلك كل ما هو إلهي، وكذلك الإيمان بالأفعال الخيرة لأن الفضيلة تُشعر الإنسان بالقداسة، أما الأخيرة فعند الموت يكون اكتمال الفضيلة وتشتاق الروح للإله.[2]

وما نلاحظ أن النفس تتطهر لتحاول العودة إلى هذا الأصل، وبهذا فإن فيثاغورث يدعو إلى طهارة النفس وسموها، عن طريق الانصراف إلى الحكمة والعلم والترفع عن ملذات الدنيا، ولقد استفاض مصطفى النشار في شرح التطهير عند فيثاغورث مستندًا بذلك على قول سارتون في هذا السياق: "إن الرغبة في التطهير والخلاص مقطورة في أفاضل الناس"، يكون فيثاغورث هو الأول الجامع لعملية التطهير وللخلاص من سجن الجسد،[3] ويتصدر كذلك دُعاة الروحانية العذبة.

---

[1] - مصطفى النشار: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ص ١٦١.

[2] - المرجع نفسه: ص ١٦٤.

[3] - أحمد أمين وزكي نجيب محمود: قصة الفلسفة اليونانية، ص ٣٢.

ليُعلن فيثاغورث حسب مصطفى النشار نوعًا من الانشغال الآخر تمثل في العلم الرياضي والموسيقى لعلاج النفس ودمج النفس بالرغبة في المعرفة، وخاصة معرفة الرياضيات، وهذا يُمثل إبداعًا في الارتقاء والتطهير، واتخاذها نوعًا من الواقعية، وهذا ما يعكس الجانب النظري.

أما الجانب العملي فيتمثل في ممارسة التقشف والزهد في مظاهره العديدة من ملذات وشهوات الحياة، وغايته في ذلك أن تتحد حياة الإنسان بالحياة الإلهية.

٣- التطهير في الفلسفة المشائية:

والملاحظ للتطهير يجد أنه يتقارب مضمونه في أغلب الفلسفات لكنه لا يتطابق، فهو يحافظ على الخصوصية دائمًا ويخضع لذاتية الدارس في كل مرة، فكيف ظهر عند سقراط يا ترى؟

التطهير عند سقراط:

تأثر سقراط بالأسطورة القديمة بأن النفس قبل هبوطها إلى هذا العالم كانت حاملة لصفة التجرد عن الجسد والإدراك، فكانت مواضيع إدراكها الجمال والمساواة والخير والعدالة المطلقة، وكما كانت المعرفة عند سقراط هي استرجاع النفس لذاكرتها التي كانت تلم بها، وهذه المعرفة لا تستقيم إلا بالانتصار على نزوات الجسد وتطهيره، لتنعكس لنا عملية التطهير العقلي.

فمن المستحيل على أي نفس لم تُمارس الفلسفة، ولم تتطهر كليًا لدى مغادرتها الجسد أن تبلغ حالة التألّه المنحصرة على مُحب الحكمة، وتلك علة عزوف الفلاسفة النُزهاء عن الملذات والشهوات والزهد عنها،[1] ويقصد من هذا أن عملية التطهير تنقسم إلى نوعين: منها ما يجعل من النفس أشبه ما يكون بما هو إلهي وخالد وعقلي ومتجانس، وغير قابل للانحلال، وهناك ما هو أخلاقي يتم عن طريق الطقوس والتعاليم الدينية للتطهير.

[1]- ماجد فخري: تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس ٥٨٥ ق م، إلى أفلوطين ٦٧٠م، ص ٧٥.

يستوفي هذا الشرح مصطفى النشار في كتابه "تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي" نظرية سقراط ومجال التطهير عنده، فكانت وسيلة التطهير عنده هي البحث عن الفضيلة والتساؤل عن معناها؟ وماهيتها المختلفة؟ وما يُمكن استخلاصه من معالجته لهذه النظرية أن هناك نوعين بارزين في عملية التطهير عند سقراط.

أ- التطهير العقلي: ويتم عن طريق تطهير العقل من قيود الجهل، فالمعرفة هي الطريق الحقيقي لتحقيق هذه الغاية، أي كلما كانت النفس ذات علم ومعرفة كلما تطهرت أكثر.

ب- التطهير الأخلاقي: والذي يتم عن طريق مُمارسة الفضائل الأخرى، رغم تعددها مثل التقوى، الشجاعة، الكرم، الصدق... إلخ، من فضائل وسلوكات نافعة والشخص لا يمكن أن يكون فاضلاً إلا باستخدام النوع الثاني التطهير.[1]

ليتبين لنا أن المعرفة الحقة عند سقراط تتمثل في تطهير العقل من الجهل بواسطة ممارسة الفضيلة، وأكثر ما يدل على ذلك حياة سقراط نفسه التي كانت مرآة عاكسة لأفكاره هو، وسلوكاته التي يؤمن بها وما تحمله من أجل قناعته خير دليل، أي أن فضائله يمارسها، فالفضيلة عنده لم تتجزأ عن الفعل والتطبيق؛ لأن غايتها القصوى هي تطهير الذهن مما قد يعتريه من الجهل والظلام.

[1] - مصطفى النشار: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ص١٣٧.

ولقد استخدم سقراط منهج التهكم والتوليد لتطهير العقل من الجهل، وعليه فالتهكم يقوم فيه بالاعتراف بالجهل بالموضوع المطروح ليتخذ من احتراف الجهل طريقة هجومية وسلاحًا ضد الجهل وتحرير العقل من قيوده بواسطة البحث عن المعرفة الحقيقية، ليثير رغبة التعلم لدى الناس وشغفهم باستعراض معارفهم، ويُظهر سقراط ابتهاجه بهذا في إظهار التفاهة والجهل الوارد والسائدين في عقول الناس.[1]

أما التوليد فيأتي عن طريق الأخذ بيد الناس، والخروج بهم من دوامة الجهل والظلام إلى نور المعرفة واليقين، ولهذا كان عمل سقراط هو تأسيس المعرفة على العقل، وهكذا فإن مفهوم الفضيلة ما هو إلا ممارسة في الحياة، ولقد آمن سقراط بأن كل الفضائل الجزئية تصدر عن مصدر واحد وهو المعرفة، وأن هذه الفضيلة تُمثل أساس الفضائل الأخرى، وهي بطريقة أو بأخرى وسيلة لتطهير العقل من الجهل وقيوده.

التطهير عند أفلاطون:

أكد أفلاطون أن غاية الإنسان هي الخير الأسمى، ولن يتحقق إلا بالخلاص من كل الشهوات والملذات والتطهير من الخطايا متأثرًا بالآراء الأورفية والفيثاغورثية، فبذل أفلاطون جهدًا واعيًا لتحديد عملية التطهير وكيفية التحرر والانعتاق من سيطرة الجسد، فعملية التطهير عنده هي الآلام، وعلى الإنسان أن يتقبلها بكل

[1] - ولترستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص١١٦.

سرور للتكفير عن الذنوب والخطايا، متمسكًا بالعدالة وهجرًا للعالم كله متمنيًا الموت والتشبه بالإله، ليقصد بهذا أفلاطون بالخلاص أنه التحرر والانعتاق من قيود وسلطة الجسد،[1] ومن هذا يعرف إنسانيته ويترفع على الغريزية فيه.

بمعنى أن مهمة أفلاطون هي تطهير العقول في المجتمع اليوناني بالعمل وبالفضائل، وإيقاظ النفس البشرية من سُبات الجسد وانغماسه في الجهل والارتقاء بهذه النفس إلى درجة التشبه بالإله.

ولهذا كانت النفس عند أفلاطون على رأي أستاذه سقراط بأنها أسمى من الجسد، فالنفس تشقى وتعود وتحاول الانطلاق من مجسمها لتصعد إلى العالم المعقول من خلال مُمارسة الفضائل والتطهر.

فضلاً عن ذلك فالنفس الإنسانية عند أفلاطون خالدة لا تموت من حيث أنها تتخذ جسدًا تلو الآخر بعد أن تتحرر من زنزانة الجسد المادي وتتجانس إلى الأبد في الخير المطلق، فتعود بذلك إلى الحياة لتتطهر بفعل الخير، وتحتفظ هذه النفس بما تراه في عالم المثل، ولكن ثقل الجسد، يُكشف بتلك المعرفة وبمذهبها فلا تتجدد إلا من خلال عملية التطهير الناتجة عن الفضيلة.[2]

[1] - عبد العال عبد الرحمن وعبد العال إبراهيم: الإنسان لدى الفلاسفة اليونان في العصر الهلنستي، رسالة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه، إشراف علي حنفي محمود ومحمد فتحي عبد الله، جامعة طنطا كلية الآداب قسم الفلسفة، ١٩٩٩م، ص١٢٥.

[2] - إبراهيم يوسف: مدخل إلى الفلسفة: المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط٢، ٢٠١٣،ص ٧٩.

وفي هذا السياق يدمج أفلاطون مجاله التربوي بمهمته في مسألة التطهير، فمجال التربية ينتهي عند أفلاطون في موقفه من الفضيلة ومهمتها في تطهير طريق الفضيلة، والقول بأن الفضيلة تتعلم أو أنها هبة إلهية.

وفي نفس السياق يستعمل أفلاطون في محاورته، الأسطورة كبرهان وبيان، فوظف المفاهيم البيولوجية توظيفًا مثاليًا، فالتطهير الذاتي مبني على مبدأ التأمل العقلي الخالص، والجدل الصاعد والنازل هو صعود أو تقدم نحو الكمال، وعندما يصل إلى نقطة الاكتمال يتحد الفرد مع الجوهر، مشكلاً المطلق الذي هو الخير، ويقول فتحي التريكي في هذا الصدد: "فالدياليكتيك هو الصعود الذي يصل بنا إلى درجة معرفة الجوهر في حد ذاته، نعني الخير المطلق".[١]

ليكون التطهير الآخر هو العلم، وهو كذلك مجموعة التكاثر والقرابين المقدمة للأحياء والأموات، وتسمى بشعائر الهداية، ووظيفتها حماية الإنسان من الخطر في العالم الآخر، وهي تحتاج إلى مرشد روحي، وكأن أفلاطون يسعى إلى تحقيق عالم حاضر يعمل من أجل عالم غائب وحضوره قريب، إذ يعمل الإنسان من أجل تحقيق غاية واحدة هي ضمان الخلاص والتطهير في العالم الغيبي، ولو كان ذلك يستدعي التضحية بكل جميل من الناحية الجسدية في العالم الحاضر.

[١] - فتحي التريكي: أفلاطون والدياليكتيكية، الدار التونسية للنشر والتوزيع، ط١، ١٩٨٥م،ص ٦١.

التطهير عند أرسطو:

من خلال التراجيديا التي تعْرض الشرائع الأكثر ملاقاة للإنسانية، فهي تحمل في طياتها تطهيرًا للنفس من خلال جملة من الأخلاقيات الضمنية التي حملتها كالشفقة والرعب أو الخوف، فالأشياء الوظيفية لا تجعل من الإنسان نبيلاً وفاضلاً... كيف ذلك؟

إن المعاناة والآلام التي تُصيب الإنسان من رعب وخوف وما إلى ذلك فتطهر روحه وتجعلها نقية وأصلية، غير أن بعض الدارسين يرون أن نظرية أرسطو تتأسس عن طريق الشفقة والخوف الذي يؤدي إلى تفريغ المكبوتات والتخلص من العواطف والانفعالات السيئة بجعلهم سعداء.

ويُعد المعلم الأول من أهم من نظروا لفن المسرح، وكان من السباقين كذلك، ففي كتابه "في الشعر" خاصة يظهر تقديسه لفن المأساة حينما عرفها بقوله: "إن المأساة محاكاة فعل تام له مدى معلوم؛ لأن الشيء يمكن أن يكون تامًا، دون أن يكون له مدى، والتام هو ماله بداية ووسط ونهاية وفقًا للاحتمال والضرورة، وأن تنتقل بالبطل من الشقاوة إلى النعيم أو من النعيم إلى الشقاوة".[1]

وفي هذا السياق تنبئنا نظرياته المسرحية بأن التراجيديا عبر إثارة الخوف والشفقة والرعب في نفوس الجمهور تعني أن المسألة تُساهم في مساواة النفوس عند المشاهدين وتطهيرهم من كل النوازع الشريرة المكبوتة، وتقضي على كل تكبر أو اعتقاد بالطبقية، ليكون فعل التطهير فعلاً مُمارسًا من طرف العمل الإبداعي على

[1]-أرسطو طاليس: في الشعر، نقل إلى العربية، ابن يونس القنائي، ترجمة شكري محمد عياط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣م،ص٦٦.

المُتلقي، إذ يعكس لنا تركيز الفيلسوف على دائرة الفن، حيث ربط بين الإبداع والوظيفة؛ لأن كل التغيرات التي مر بها مصطلح التطهير تلتفت إلى جانب المشاهد وما تمارسه التراجيديا عليه من تأثير، ومن هنا ارتبط المصطلح بالانفعالات والتأثيرات النفسية والروحية،[1] وبهذا فهو قد جعل للتراجيديا وظيفة مهمة، ألا وهي التطهير.

ليقر أرسطو في هذا الموضوع ويستفيض في تأليف الشعر، يبزغ مصطلح التطهير المأساوي عند الفيلسوف بأنه عملية مثالية متناسقة مع تطور الحُبكة الفنية، ويتفاعل مع عناصرها في بناء أحداث المسرحية.[2]

لنخلص مما سبق بأن التطهير بالنسبة لأرسطو هو حجر الزاوية وبيت القصيد في العمل الأدبي والفني.

[1] - عباس أرحيله: الأثر الأرسطي في النقد والبلاغة العربيين، مطبعة دار النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط١، ١٩٩٩م، ص١٦٦.

[2] -عبد الدحيات: النظرية النقدية الغربية من أفلاطون إلى بوكاشيو، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ٢٠٠٧، ص٦٨.

٤- التطهير عند فيلون:

بدأت فكرة التطهير عند فيلون منذ تأويله لقصة العقل المُطهر أو المُصفى في الفصل الأول من سفر التكوين، الذي ميزه الله وجعل مكانته في ضمير الفضائل، ويمكن الاتصال بالإله المتعالي عبر وسطاء. فالوسيط في نظره هو اللوغوس أو الحكمة، التي يرى فيها الله نموذج العالم، فهو الخير والقوة التي تُعاقب، وهو كذلك الحكمة التي تتحد بها لينتج العالم وهو الملائكة والجنة إلى تنفيذ الأوامر الإلهية وجميع هؤلاء الوسطاء وظيفتهم الصعود لله،[1] فالله هو الأول والمطلق الذي تسعى له النفوس.

أما التطهير الأخلاقي عند فيلون فيكون بلا وسيط، حيث يتم الفناء في الذات الإلهية من خلال رؤية الله والاندماج في هيئته التي تختلف على أي هيئة، وفي لحظة كان الإنسان يتوق لها، والنفوس تلهف لعيشها، لكن هاته الحالة لم يعش الإنسان مثلها، فهي حالة أولى وأخيرة.

وهذا ما أكده إميل بريهيه، حيث إن الرجل يؤمن بأن العلائق بين الله وبين الإنسان كثيرة، فهو يتطلع إلى أن الله منفصل إلى العالم أجمع، ولا طريقة للوصول إليه لتتجلى نزعته العقلانية في الامتثال لله، والتقى من ضروب الإنسانية.[2]

---

[1] - عبد الرحمن بدوي: خريف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط٣، ١٩٥٩م، ص٢٢٨.

[2] -إميل بريهيه: الفلسفة الهندوسية والرومانية، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط٢،م، ج٢، ١٩٨٨ص٢٢٩.

والمقصود من هذا أن الإنسان هو الوحيد الأقرب لله شبهًا، ليشير إلى أهم أجزاء النفس أي العقل، فاعترف فيلون في الواقع بفضائل الحياة اليومية ونادى بإمكانية معرفتها، فالعقل صفة بشرية تقرّب الإنسان إلى الصفة الكمالية ومنه يقترب من الله.

ولهذا فإن وسيلة التطهير عند فيلون هي الحكمة، والتي يتحد بها الإنسان مع الله، ولا يتحقق هذا الهدف إلا عن طريق الجزء الإلهي من الروح أي عن طريق العقل، وتتحقق فقط عندما تحدث عملية الخلاص من الجسد.[1]

وهكذا فإن علم الأخلاق الفيلوني يسعى لأهدافه، راغبًا في معرفة الحقائق الإلهية والعقلية والواقعية وفق نظرية جمع فيها بين شريعته اليهودية وفلسفة أفلاطون والفكر الرواقي، بيد أن فيلون استطاع أن ينظر إليها بفكر تأملي ممزوج بالشرع والحكمة، فجرد منها الأفكار الشرقية الأسطورية.

[1] - فؤاد سواف، تاتاركيفيتس: في الفلسفة اليونانية، ترجمة محمد عثمان مكي العجيل، داركنوز للنشر والتوزيع، القاهرة، ص:٣٠٧.

الفصل الثالث

معنى الفضيلة عند أفلوطين وعلاقتها بالإنسان

تمهيد

المبحث الأول: معنى الفضيلة وأنواعها.

المطلب الأول: معنى الفضيلة عند أفلوطين.

المطلب الثاني: الجمال وعلاقته بالفضيلة.

المطلب الثالث: أنواع الفضائل.

المبحث الثاني: علاقة الفضيلة بالجسد والروح.

المطلب الأول: علاقة الفضيلة بالجسد.

المطلب الثاني: علاقة الفضيلة بالطهارة.

تمهيد:

لاشك إن الإنسان كائن مُختلف عن الكائنات الأخرى، وهذا الاختلاف واضح وجلي، لا يحتاج لعبقرية كي يتم اكتشافه، ويظهر هذا الاختلاف في تجاوز الجانب البهيمي الحيواني، إلى جانب آخر يُمثل الحقيقة الإنسانية الهادفة، والفضيلة نموذج على هذا، إذ نجد هذا المفهوم ظاهرًا وجليًا في الأبحاث الفكرية عبر التاريخ بصفة عامة، وفي العصر الهيلنستي بصفة خاصة، فقد أصبحت جوهر التفلسف والتفكير.

وكان أفلوطين من أهم وأعظم من خاضوا في هذه القضية، فحلل، وناقش، وركّب، في سبب وجودها وطُرق تناولها، ومدى أهميتها في حياة الإنسان، والتداعيات المُؤسفة والوخيمة عليه في غيابها، لهذا كان لزامًا علينا أن نُقدم فصلا في هذا فعنونّاه: معنى الفضيلة عند أفلوطين وعلاقتها بالإنسان.

ونأخذ فيه المعنى الأصيل للفضيلة عند أفلوطين، والإسهامات الشخصية لهذا الفيلسوف في نحت هذا المعنى، ثم علاقته بالجمال حتى نقف على تلك اللّمسات الفنية عنده، ثم أنواع الفضائل، وبعدها نتطرق لعلاقتها بالجسد والطهارة؛ لأننا نسعى لإبراز العلاقة مع الجسم والنفس كعلاقة تنافر، أو علاقة تجاذب.



أولا: معنى الفضيلة وأنواعها

عوّدتنا الفلسفة على البحث في المفاهيم والمعاني، قبل الخوض في أي حكم كان أو أي اجتهاد بعينه، وكانت الخصوصية المفاهمية، السمة الدائمة والمميّزة لأي اجتهاد فلسفي، لهذا يجب أن نقف أمام فلسفة أفلوطين، ونحاول أن نفهم معنى الفضيلة عنده، رغم أننا قد عرّفنا الفضيلة قبله، وهذا ما يجعلنا نتساءل عن أصالة هذه الفكرة، وتميّزها مقارنة بالفضائل السابقة عنها، فما معناها يا ترى؟

١- معنى الفضيلة عند أفلوطين:

الباحث في مؤلفات أفلوطين يجده يتساءل بوجه عام ما هي الفضيلة؟ ثم يُحاول أن يجيب على المسألة التي جعلها جوهر وإشكال فكره الأخلاقي، وجعل منها أهم موضوع قد يُصادف الإنسان في مفهوم الخير والشر؛ لأنها مقياس الرغبات والانفعالات بوجه عام، والسبيل لدفع الظنون الكاذبة، وتطهير النفس من الفوضى، وإعطائها التوازن، وبهذه العبارات يعتقد أفلوطين أن هذه الأهمية الكبيرة تجعل الإنسان يُحاول أن يستفيض في البحث في الفضيلة ويبدأ بالمفهوم الذي يقوم على الترفع والتنزه من الجسد، والانفصال على شهوات الإنسان العادي الذي لا يملك خصوصية معرفية بالذات الإلهية، ولا يتمّكن من إدراك قوة النفس وجوهرها المبدع الخّلاق، الذي يُجسد إنسانية الإنسان

العارفة لمعنى المجرد، فتنتقل من ذلك الشعور الدنيوي البهيمي، إلى الشعور الروحاني، فالفضيلة عالم ليس بالمحسوس.[1]

قد يقول قائلٌ إن هذا المفهوم لا يُضيف شيئًا لتعريفات سابقة قد تم ذكرها، مثلاً: الأورفية أو المفهوم السقراطي، وحتى الأفلاطوني كان يلمح لمعنى شبه مشترك مع هذا المفهوم، وكذلك المفهوم الفيلوني، فما هي الإضافة التي قدمها أفلوطين؟ وكيف جعل نفسه يتموقع بين هذه الفوضى الفلسفية الممتعة؟

هنا يجيبنا أفلوطين أنه قد انطلق من تطوير جانب من الجوانب الفكرية لأفلاطون، وهو جانب التصوف والزهد، وجانب الخير كما اصطلح عليه، وكما جاء في الجمهورية، وطيماوس، فأفلوطين لم ينطلق من العدم في فهم الفضيلة وفي تعريف الزهد، وفي محاربة الأخلاق البهائمية التي تعتمد على الجسم الحيواني والمعرفة الجسمانية، وقد اهتم بالكتب الغزيرة التي خلفها أفلاطون لمن تبعه، وكان أفلوطين نموذجًا حقيقيًا على الدارس الفطن[2]، الذي يُخضرم بحثه بين اتباع الأوّلين دون تقليد يُذكر، بل بإضافة مبدعة وذاتية كلها فطنة واستنتاج وتحليل، وفي هذه النقطة بالذات يظهر أنه أخذ من أفلاطون من جهة وأضاف من جهة أخرى، لكن التأثر بأفلاطون واضح، وكان في الجانب الزهدي، أما

---

[1]- أفلوطين: تاسوعات أفلوطين، ص٦٠.

[2]- محمد مهران رشوان: تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٩٨م، ص ١١٤.

الإبداع والإضافة فأين تظهر؟ وبصيغة أخرى: أين الجانب المبدع في الفكر الأفلوطيني؟

يمكن أن نقف على أصالة الفكر والإبداع الأفلوطيني في صياغته للنظرية التي تُؤمن بالزهد والترفع على الملموس، ولكن فهمًا يفرض علينا المرور على فهم الأقانيم الثلاثة التي تترابط في معناها الفلسفي، والفكري، والأخلاقي وهي الواحد، والعقل، والنفس.[1]

أما الواحد: وهو الوجود الأول أو الحقيقي أو الله أو سبب الصدور، فهو علة كل موجود، وكل سبب للحراك، أو الحياة، أي هو مصدر الخلق، كما أنه مُنزه عن كل صفة، ولا يجوز أن نعطيه صفة يحملها مخلوق من مخلوقاته حتى ولو كانت صفة الجمال والروعة، فهو مختلف عن كل ما هو ظاهر، ويبقى يحمل سره، وانفراده بهذه الغيبية.[2]

ويظهر هنا عند أفلوطين في تحديد معنى الواحد أنه يعتمد على العقيدة التنزهية التي لا تُجسم الله وتعتبره منزهًا وتقدّره قدرًا يفوق كل مخلوقاته، وهو بهذا يُعارض أغلب الفلسفات الشرقية، فيخرج من تُهمة كونه مفكرًا متأثرًا بالإشراق وتابعًا وغير مُبدع

[1]- محمد مهران رشوان: تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، ص ١١٣.

[2]- محمد عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، بيروت، ط٣، ص ص ٢٣٠-٢٣١.

(*) – الزراونية: هي ديانة قديمة ظهرت في إيران وتقول إن زروان الذي يسمى كذلك بالنور المطلق الذي يعارضه ظلام مطلق هو الرب الكبير، وأهريمن هو الشيطان الذي يعارض الخالق زروان ويحاول أن يعيقه، عرفت كذلك بتشبيه الله والشيطان بصفات حسية بشرية، إذ لا يمكن التمييز بين الشيطان والبشر في بعض الحالات {انظر رؤوف سبهاني: تاريخ الفلسفة في إيران، ص٣٣}.

للأمم الشرقية التي كانت تُؤمن بوجود إله لا يختلف كثيرًا في صفاته على صفات البشر؛ لأن أغلبها مُجسم، ففي الفلسفة الزروانية(*) نجد الله كان ينظر من علو ٩٦٠ ألف فرسخ، فهو يتأمل ويراقب تمامًا كمراقبة البشر،[1] لكن السؤال المطروح كيف يستطيع هذا المنزه أن يخلق الكائنات المجسمة؟ وكيف يخرج الوجود المملوء بالصفات إلى الوجود وعلته الأولى لا تعرف الصفات؟

للإجابة على هذا السؤال كان لا بد لنا أن نميز بين ما هو مادي وما هو عقلي، فخروج الشيء من الشيء في الحالة المادية معناه أن يصيب الأول نقص أو ضرر أو مشكل عضوي، في البنية الفيزلوجية، فالمادي يظهر للعيان كيف يزيد بالزيادة وينقص بالنقصان، لكن في عالم العقول يظل فيه الأول دون أن يُنقص منه شيئًا، أي الواحد يُعطي كل الموجودات وجودها، ويختار لها صفاتها، ويزيد في تكاثرها دون أن يتأثر في وجوده، ودون أن يمسه التعب في أصله، وأول ما يخرج منه هو العقل.[2]

والعقل هو منتوج حصل وظهر بعد أن فاض بالموجودات الواحد، وخروج العقل منه لا يعني أن العقل يُنقص من الواحد شيئًا، فهو خروج معنوي، وهو الربط بين الذات الواحدة اللاهية المنزهة، وكذا الموجودات المجسمة، فهو ليس الواحد عينه، ولا يحمل

[1]-رؤوف سبهاني: تاريخ الفلسفة في إيران، منشورات زين، بيروت، ط١، ٢٠١١ ، ص٣٤.
[2]- محمد عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الاسلامية، ص ٢٣١.

عظمة الواحد نهائيًا، وليس العالم في دنوه كذلك، فهو بين هذا وذاك[1] أي هو الرابط المناسب بين مصدر الخلق والمخلوقات.

إذ شبهه بالأشعة التي تخرج من الشمس فتضيء الوجود، فهي ليست الشمس عينها، وليست الموجودات بل هي التوسط بين مصدر الحرارة، والدفء والحياة، وبين أخذ الدفء والحياة[2] وكأنه مُرسل من طرف مصدر كامل ومنبع نقي كل النقاوة وطاهر كل الطهر وعذب كل العذوبة، إلى محل أوضع وأنزل مرتبة وأرخص قيمة، فيكون المرسل رابطًا بين مصدر الخير والمستفيد منه وممثلاً لدور المناصفة، فلا هو مصدر ولا هو مستفيد، ولكنه حامل ومتوسط.

أما النفس فتصدر عن العقل، وتبدأ رحلتها من الازدواجية بين الظاهر الذي يتجه للعالم المحسوس ويندمج في المخلوقات الحسية، فيتصارع معه، ويأخذ من طبعه، وبين الداخلي الذي يتجه نحو العقل فيعرف حقيقة الإنسان وجمال الله وروعة الوجود المنزه على كل ما هو مجسم.[3]

وكأن الإنسان يحمل في نفسه جوهرين أحدهما يميل إلى الداخلية والباطنية، ويتقرب من الجوهر النفسي القح الذي يُعبر على حقيقة الإنسان، والآخر يتوجه للخارج أي يحتك بجانب غريزي ويحن للطبيعة العضوية والشهوات الدنيوية.

---

[1]- المرجع نفسه: ص٢٣٧.

[2]- محمد مهران رشوان: تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، ص ١١٥.

[3]- المرجع نفسه: ص ١١٦.

وهكذا نستنتج أن الخلق كان من الواحد الذي أخرج العقل منه، فكان العقل بدوره مُلهم الروح التي تجمع بين الوجود المجسم والوجود المنزه، فهي تُعطي للإنسان حرية الاختيار بين التوجه للعالم الدوني، أو الارتقاء للعالم العلوي، ومنه فالفضيلة يتبين معناها بعد عرضنا هذا، ويظهر مدى تقدم وأسبقية الحقيقة الروحية والعقلية والتجريدية مقابل الحقيقة الملموسة والمادية عنده، وفيها كذلك يظهر مدى تقدم العلة على المعلول ومدى تقدم معنى الله، والنفس على المجسم، فأفضل الفضائل فضيلة الله،[1] وأبخسها فضيلة النفس الشهوانية، وبين هذا وذاك عقل رابط بين القمة والحضيض.

أما الشر عنده فهو مطابق للمادة، فكل جوهر مادي ملموس له تأثير غير حسن، بل القبح ينتج منه ويحارب الروحي، وبهذا قد يُؤدي لما يُسمى اللذة الحيوانية التي تُمثل الشر لأنها تُعيق الوجود العذب، وتُثير الشهوات والاندفاع الحيواني، كما أنها تختلف على جوهر الخلق الذي انطلق من وجود نقي نفسي، وكأن الشر خلق كي يعيش في كنف الملموس[2].

ومنه فالفضيلة عند أفلوطين ليست منتوجًا يبُرهن به على باقي الفروع الفلسفية المعروفة عنده، وليست تمهيدًا لفكره بقدر ما هي

[1]- أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص١٢٦.
- محمد عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلي الفلسفة الإسلامية، ص٢٣٤ [2]
٢- برتراند راسل: تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة زكي نجيب محمود، مراجعة أحمد أمين، ج١، ٢٠١٢،ص ٣٦.

غاية التأسيس الفكري، إذ يتم استنتاج معناها بعد العرض الكلي لفلسفته، وهذا ما يدل على قيمة الأخلاق بصفة عامة والفضيلة بصفة خاصة، فهي جوهر النسق الفكري الأفلوطيني وحجر الأساس لباقي أفكاره.

لكن هذا التفسير الأفلاطوني للفضيلة قد يؤدي إلى هجر الإنسان لحياته العادية ويتوجه نحو حياة يصنعها خياله، فيعيش الاغتراب وسط المادة والجماد والشيء فبدلاً من أن تؤدي هذه الفضائل إلى سعادته قد تؤدي إلى معاناته وطول تمنيه، فيبقى باحثًا عن الخلاص ولاعنًا للظلام بدلاً من أن يشعل شمعة.

ثم إن التدرج في الخلق هل تم إثباته بحجج عقلية ومنطقية وواقعية أم هو مجرد خيال ذهني وخرافة؟ حاول أفلوطين أن يهرب بها من واقعه الذي عاش وعرف الانحطاط الحقيقي مقارنة بمرحلة التفكير الذهبية عند اليونان التي وُجدت مع الثلاثي المبدع سقراط، وأفلاطون، وأرسطو، كما أن إعدام الجسم، والتوجه إلى عالم الإشراق يعد هجرًا لما هو مُثبت وتوجهًا نحو الخفي.

٢: الجمال وعلاقته بالفضيلة

الجمال ليس مفهومًا مُعممًا ولا مُتناولاً ولا مأخوذًا من عند الجميع، فهو حالة إنسانية قد يتذوقها البعض وقد لا يبالي بها البعض الآخر، إذ أخبرنا بعض الفلاسفة والمُؤرخون عن مراحل كان فيها الإنسان يعتقد أن الجمال مفهوم مفزع وخاص بالشيطان، بل إنه سبب إدمان بعض الناس على الشهوات، فكان مصدر إغرائهم، فنجد القبح والقذارة تبعد الإنسان عن الإغراء والفتنة، وكمثال على ذلك نجد: "جوليان المرند" مثله في ذلك مثل الأولياء الأورثوذكس المعاصرين يُفاخر بكثرة ما يعيش في لحيته من كائنات حية[٢]، ليس لها مأوى غيره، فهل كان أفلوطين مثل هذا الصنف من البشر أم كان له رأي آخر في الجمال؟ وبصيغة أخرى: هل كان ضد الفطرة الإنسانية فجعل من العفانة غاية إنسانية؟ أم كان مع الفطرة السليمة وقدّم الحسن؟

والظاهر أن هذه المشكلة الفكرية أخذت حيزًا كبيرًا جدًا من أبحاثه، وحاول أن يُجيب على الاستشكالات التي تطرحها، فناقش مفهوم الجمال والحسن من جهة، وعلاقته بالفضيلة من جهة أخرى، وانطلق من الشائع والمعروف في هذا المفهوم وهو أن الحسن هو التناغم بين الأجزاء، فإذا كان هناك انسجام كان هناك جمال مُعتبر، وإذا كان هناك اختلاف وتفاوت فيه فوضى كان هناك اختلاف ونقص في الجمال، لهذا فلا يُوجد أي جمال في الأجزاء، فهو حالة مرتبطة بالكلي أو الكامل، لكن هذا التعريف

الشائع جعل الجمال يُحصر في الملموس، والحسن يرتبط بالبدن، وأشار لجمال النغمات الموسيقية، وجمال الأجسام، وجمال الأذواق الحسية المرتبطة بالأغذية... إلخ.

وهنا قد يقع الدارس لمفهوم الفضيلة والجمال في حيرة؛ لأن الفضيلة هي ترك الملذات العضوية قدر الإمكان والتوجه نحو الزهد والترفّع الروحي، والجمال مرتبط بالجانب التناسقي وعام على كل المجالات حتى المجسمة والملموسة.

لكن كعادته يصل أفلوطين إلى درء التعارض والتناقض، وذلك بنقد التعريف الذي انطلق منه فحاول مناقشته؛ لأنه أهمل الجمال النفسي والجمال الأخلاقي، لهذا قال: "إن النفس ما دامت هي على ما هي عليه حقيقتها، وما دامت في جانب الذات المتعالية على الأمور كلها، فإن ما تراه حينئذ هو جنسها وأثرها من جنسها، فتفرح به وتطرب به وتسحبه إليها وتذكر ما هي عليه في صميمها وما هو[1] منها في ذلك الصميم".

إذ يظهر من خلال قوله هذا أن النفس هي مركز الجمال وهي مركز الانسجام، ولا يمكن الأخذ بالجمال الميكانيكي الذي لا يرتقي للوصول إلى معنى الجمال الحقيقي، فالروح هي مكان التذوق ومكان التمتع بالجمال.

ومن هنا يزيد أفلوطين في البرهنة على أنه فيلسوف الروح بجدارة، فلم تغرِه تلك التعريفات المجسمة الدونية، وإنما توجه إلى أعلى

[1] - أفلوطين: تاسوعات أفلوطين، ص ٨٧.

من ذلك، وحاول أخذ الحسن بالمعنى الإنساني الحقيقي الذي يستقر في الروح، فتُعرف الفضائل التي لا تختلف على جوهرها الجميل.

لكن لا يوجد محل واضح يهاجم فيه الجمال الجسدي بل يعطيه مرتبة أقل من الجمال الروحي وكأنه يقولها مضمرًا: الجسد شرٌ لا بد منه، لهذا فإن جماله أحسن من قبحه، بل إن الجمال الملموس ضرورة يجب أن تعم، فيأخذ هذا الجمال من النفس التي تُعبر عن الحقيقة الجمالية وبعدها الجسد الذي يُوصف بالجميل ولكن بعد النفس.

وبهذه الطريقة تتمكن الفضائل من إدخال الشعور النفسي الجميل على النفس فتتعلق النفس بها، وهذا ما يثبت وجود علاقة مهمة وتكاملية بين الفضيلة النفسية، والشعور بالجمال الذاتي، وقد نصل حسبه من خلال هذا لله، أي بحبنا للجمال مثلما نصل عن طريق سعينا للخير والحق، ففي طريقنا لله نحتاج كل الطرق سواء كانت جمالية أو حقيقية أو خيرية، وهذا ما جعل من أفلوطين شخصًا رابطًا بين المفهوم الميتافيزيقي والجمالي وهذا فيه إبداع جديد.[1]

إذ تظهر العبقرية مرة أخرى والأصالة الفكرية والإضافية والزائدة على سابقيه الذين كان عندهم فصل واضح بين الجمال والدين،

[1] - جوليوس بورتنوري: الفيلسوف وفن الموسيقى، ترجمة فؤاد زكريا، دار الوفاء لدنيا الطباعة، الإسكندرية، ط١، ٢٠١٤، ص٦٤.

فالدين عندهم هو حياة لا جمال فيها، كلها هروب من رونق وفتن؛ لأن الأخذ بالجمال يُعد أخذًا بلذة ما، فالجمال كان يرتبط بمصدر الإغـواء وجلـب للشـهوات وأصـبح مـع أفلـوطين طريقًـا لله، وهنـا العبقرية البشرية تفعل فعلها في قلب المفاهيم وإيضاح الحقائق.
ويصـل الحـد بـأفلوطين إلى درجـة أنـه شـبه المُلحـن بسـاحر الـنفس وشبه الصلاة بالموسيقى، لكن هي ليست آلات وأصوات بل عذوبة نفسـية معبرة على سـيمفونية الـنفس العليـا،[1] فالجمـال لـيس أصنامًا وأوثانًا نراها ونلمسها ونحس بها، بل هو ما وراء الشيء وما بعـده، أي الانطبـاع الروحي في الإنسـان والحالـة الوجدانيـة التي يعيشها.
وبإدخال الدين للنظرية الجمالية أصبح أفلـوطين من المارقين على النظريـة الجماليـة اليونانيـة التي تفصـل بين هـذا وذاك، بل يقترب مـن الطـرح الشـرقي الـذي يُقـوم على الحركـة الوجدانيـة، فهـو بهـذا يصـبح رجـل الفسيفسـاء الفكريـة، أو مـا يُعـرف بـالهجين الفكـري الجـامع بـين اليونـان والشـرق، وهـذا هـو دور الالتقـاء، والـتلاقح الفكري الذي يُوّلد إبداعات تفوق ما كان موجودًا لحظة التعصب والانغلاق والتزمت والتوقف عند الواحد من الفكر والتهجم على كل مختلف وجديد.
لكن مثل هذا الرأي مقبول فقط في بيئة لاهوتية ودينيـة معيارها الأول في المعرفة والحقيقة غيبي، ولا يمكن أن يكون مقبولاً في بيئة

[1] - رمضـان الصـباغ: جماليـات الفـن، دار الوفـاء للطباعـة والنشـر الإسـكندرية، ط١، ٢٠١٦،ص ١٤٤.

إنسانية ينطلق فيها صاحبها من العالم الواقعي والمنطقي؛ لأن فيلسوفنا انطلق من الجسم ووصل للروح ووضع جمالا ميكانيكيًا في الوهلة الأولى ثم أسس لجمال خالص ونهائي يتمثل في جمال الروح، وهذه الآراء التي تبني مقدمات وتصل لنتائج تُطابقها عادةً ما يخونها التوضيح وتقع في الانغلاق، إذ تبني لنفسها بروج من خيال وتصّور ولا تُعطي لأتباعها حججًا من أي نوع، فلا هي منطقية ولا هي واقعية ولا هي من نوع آخر، بل هي مرتبطة بذات الفيلسوف وفكره فقط.

٣: أنواع الفضائل

لما كانت الفضيلة هي الرفعة، والتنزه من كل مُجسم مُدنس يجسد غريزة الإنسان المختلفة على النفس ذات الطابع المشرق الذي يقترب من الواحد، كان لزامًا على أفلوطين أن يتخذها كمحور مهم في أبحاثه وفلسفته، وأعتقد أن الفضيلة لا تخص الفيلسوف فقط، بل تخص كل إنسان مهما كان قدره ووجوده، ومنه أبحر أفلوطين في هذه الفضائل وفصّل فيها، فانطلق من فكرة التمايز بين الذات الإلهية وذات الإنسان؛ لأن الله له استقلالٌ كامل وتجلٍّ يفوق هذه الصفات التي تحمل في ذاتها التجسيم والوصف والتقيّيم، ومنه فإننا لا نحكم على الله بهذه الفضائل ولو كانت خيّرة عند الإنسان، لكن الإنسان لما يصل لمرحلة متقدمة من إدراك هذه الفضائل فإنه قادر على التشبه بالله، لهذا فإن الانتقال من مرتبة الإنسان الدونية والوصول إلى مرتبة الذات الإلهية فعليه

أن يمر على الفضيلة، وهنا تتجلى قيمة الفضيلة ودورها الحاسم في نقل الإنسان من حال إلى حال أعلى.

فقسم أفلوطين الفضائل إلى أنواع وهي: الفضائل المدنية، وفضائل التطهيرات، والباحث في هذه الفضائل يجد أن أفلوطين لم يُشكل هذه التصنيفات، بل أخذها من سابقيه، فنجد عند أفلاطون مفهوم الأخلاق الفاضلة التي يسميها الفضيلة العليا، أما التطهيرات فهو مصطلح سار في الفكر الشرقي القديم فكان له أثر بالغ في الفكر الأفلوطيني.[1]

ومن هذا التصنيف يتأكد لدينا مدى التعلق المهم لأفلوطين بالفكر اليوناني والشرقي، وترنحه بين تأثير الأول والثاني، وهذا الهجين الفكري نادر جدًا؛ لأن الصراع الغربي والشرقي أكثر من الحوار عبر التاريخ، ومنه تزيد قيمة مثل هذا المفكر الذي يُعطي مثالاً مهمًا على التأقلم مع توليد المعرفة في خضم الصراع والتناقض.

وبالعودة إلى الفضائل المدنية التي ركز عليها أفلوطين نجده يصفها بالفضائل التي تتنزه من الغيض والاندفاع وتطهير الإنسان من الظن الشكي الكاذب والسلوك المتهور الذي يعيش به وحده بعيدًا على باقي أبناء جنسه، فهي مدنية لأنه يمكن التعايش بها مع الإنسان ولا يحدث بينهم بغضاء من جهة، ويُمكن التعايش بها مع الله من جهة أخرى، دون الابتعاد عنه ولا وقوعه في التجسيمية البغيضة.[2]

---

[1] - أفلوطين: تاسوعات أفلوطين، ص٦١.

[2] - المصدر نفسه، ص٦١.

وهذه الفضائل ليست استثناء خارجًا على فكر ومنهج أفلوطين الذي يبدأ بازدراء اللذات الشهوانية الدنيوية وينتهي بتقديس العالم الروحاني الحقيقي، الذي يتخذ من الجوهر الإنساني منطلقًا له، ويؤسس لإنسان مُتنصل من كل بغضاء ودنيوية وكل مُيول مادي، فالمدنية عنده تبقى وتتقدم وتصل إلى غايتها بفعل الفضائل القصوى التي تخرج عن الاندفاع الإنساني.

أما الفضائل التطهيرية فهي فضائل يتمكن الإنسان بفعلها من تطهير نفسه وتخليصها من أدرانها النفسية وشوائبها العالقة بها وذلك الفساد النفسي، الذي يحصل عادةً بفعل تعلقها بالجسد وبقاء أمراضه المعنوية، وهذه الفضائل هي:

* التفطن: وهو عرفان وجداني، إذ يحدث الكشف النفسي والتقدم في درجة وفهم العالم الغريب على الجسم، وهنا يُصرح أفلوطين بمنهجه في اكتساب المعرفة الذي هو منهج صوفي خالص يتميز بتسبيق العالم الروحي على العالم المادي.

* العفة: وفيها النفس لا تخاف ولا تحزن حين انفصالها عن الجسد، فتترك الشهوات الجسمانية التي لها دور مهم جدًا، ومؤثر للغاية.

* الشجاعة: وهي امتداد للعفة؛ لأن الإنسان الذي يُفارق العالم المغرور يُصبح له إقبال مهم وواضح يتجاوز به كل العوالم المؤذية.[1]

[1] - أفلوطين: تاسوعات أفلوطين، ص ٦١.

* العدل: وفيه يتم إعطاء زمام الأمور للعقل والنفس وعدم السماح للقوى الشهوانية البهائمية للتسلل والدخول إلى الجانب الإنساني الخالص؛ لأنه يُخرج الإنسان عن هدفه ويضيّع عدله وسط تكالب الوجود المادي العضوي.[1]

ومن هذا العرض نجد أن أفلوطين دائم البحث في الروح ودائم تقديم الروح على البدن والأعضاء، ولكن في عرضه هذا نجد تشابهًا كبيرًا جدًا بينه وبين أفلاطون، فهو بدوره يقسم الفضائل إلى أربعة أقسام وهي: العفة والشجاعة والحكمة والعدالة، ومنه قد تُوجه لأفلوطين تهمة التقليد والتتبع الجاف والخروج عن الأصالة الفكرية، لهذا وجب علينا البحث في مضمون هذه الفضائل ومقارنتها ببعضها حتى نصل لحكم صالح وسديد وغير متسرع.[2]

أما العفة عند أفلاطون فهي غاية الأخلاق، وهذا ما وضعه في رده على السفسطائيين، فهم اتخذوا الأخلاق كعنصر لخدمة السياسة، وحاولوا أن يتسلطوا بالتمظهر الظاهري والنفاق الأخلاقي، فادعوا الحكمة والسلطة والرحمة وحاربوا الفساد والانتهازية، لكن بعد التمكن تظهر حقيقة سعيهم ويصرحون جهرًا بنيتهم الأولى، لهذا أفلاطون اعتقد أن العفة هي أن نُمارس الأخلاق كأخلاق، وأن نسعى من أجل تحقيق الواجب الخلقي قبل كل شيء، وعاب عليهم

[1] - المصدر نفسه، ص٦١.
[2] - حسن حمزة شهيد: الأخلاق في الفكر الأفلاطوني، جامعة الكوفة، العدد العاشر، ٢٠٠٨، ص٢٦٣.

كثيرًا فكرة الأخلاق من أجل اللذة والخير من أجل المنفعة، واعتقد أن الخير يجب أن يكون من أجل الخير ومنه فالعفة ترفض مفهوم أن الفضيلة هي اللذة.[1]

وبعد هذا العرض نجد أن العفة مختلفة بين أفلاطون المحارب لفكرة اللذة والمصلحة الحسية السفسطائية وكذلك فكر الجسم السلطان، وأفلوطين الذي يُحارب فكرة الارتباط بعالم الجماد ويدعو للوصول إلى عالم الإنسان الكامل الروحي، الوجداني الذي يقترب من الله بفعل تغلبه على الظاهر ودخوله في عالم الروح الكامل.

وعندما نعرج على العدالة نجدها عند أفلاطون تأخذ حصة الأسد من الاهتمام والعمل، إذ نجد النفس عنده تتجزأ لأنفس ثلاث هي:

* النفس الشهوانية: ويرى أفلاطون أن مقرها البطن وفضيلتها ضبط النفس.

* النفس الغضبية: ومقرها الصدر ومهمتها أن تخضع للنفس العاقلة وأن تتبع تسلطها، وهكذا تتحمل المكاره من أجل بقاء التوازن فيها.

* النفس العاقلة: ومكانها الدماغ وهدفها الحكم والمحافظة على البقاء في القمة ودمج الكل تحت الراية العاقلة.[2]

---

[1] - أحمد أمين وزكي نجيب محمود: قصة الفلسفة اليونانية، ص١٢٢.

[2] - المرجع نفسه: ص١٢٥.

لكن هذه القوى المختلفة يجب أن تبقى في مراتبها، ولا يحدث تداخل وخلط بين تصنيفها، أي يجب أن تبقى كلٌ خاضعة للأخرى، وهذا ما يُسميه أفلاطون بالعدالة، فهي بقاء كلٍّ في مكانه ولا يدخل أي عنصر مكان آخر، لكن كما ذكرنا سابقًا العدالة عند أفلوطين ليست هذه، فهو لم يُنمط للجانب السياسي ولم يهتم بتلك الطبقية الموجودة في النفس والتي تحولت فيها بعد إلى طبقية اجتماعية وسياسية، فنجد أفلوطين يناضل بصفة دائمة من أجل تحقيق سلطة روحية فوقية سابقة للسلطة العضوية القديمة.[1]

وبعد هذا العرض والمقارنة بين الفضائل الأولى والثانية تزول التهمة الموجهة لأفلوطين التي كانت ترمي لتقزيم أفكاره، ووصفها بالتبعية، وإنزال الرجل من مرتبة الباحث المبدع، والمضيف إلى المقلد والتابع لسير السلف مِمَن سبقوه، وذلك رغم أنه أخذ تلك التصنيفات المشهورة والمتقدمة، إلا أنه أضاف لها طابعًا خاصًا به ينم عن اعتماده على منهجه الخاص الذي عُد إبداعًا لدى الشرقيين؛ لأنه يستنجد بالعقلانية اليونانية، وإبداع لدى اليونانيين لأنه استنجد بالإشراق الشرقي وإن صح التعبير يمكن أن نقول: "إنه شرقي الغربيين وغربي الشرقيين".

وما نجده مصطلحًا عليه بالحكمة عند أفلاطون نجده عند أفلوطين معروف بالتفطن، إذ يربط الأول الحكمة بمشروع سياسي ينطلق من التنشئة المثالية التي تمر بمراحل معقدة وتصل

[1] - أفلاطون: محاورة فيدون (ضمن محاورات أفلاطون)، ص٢٤.

إلى غاية واحدة وهي صنع حاكم فيلسوف، يتصف بالحكمة وينسب إلى طبقة الذهب كما وصفها، فالحاكم هنا أرستقراطي ليس في النسب ولا المال بل أرستقراطي في العقل والفكر، فيأخذ هذا العقل صفة التخطيط والترتيب والإقبال المعرفي الحكيم،[1] ولا يقع في الشهوات التي تمنع عليه الحكمة.

ومن هذا المنظور نجد أن الحكمة الأفلاطونية لا تطابق التفطن الأفلوطيني، إذ ينطلق الأول من الحكم والسياسة في برهنة وجود الحكمة، وتُصنع هذه الحكمة بالتحضير الجيد للفرد منذ ولادته فيمر على تمرين وتخطيط، لكن عند أفلوطين نصل إلى مرحلة من التفطن عندما نندمج في مفهوم واحد، عن طريق العرفان الوجداني، وهذا ما يجعل الروح هي التي تعمل في تخبط واستحضار وتنتظر النزول الفيضي، وقد ينتبه الدارس إلى خروج أفلوطين على المنهج الغربي اليوناني ويلاحظ وجود الأثر الشرقي العرفاني، فالحكمة ليست تفطنًا.

أما مفهوم الشجاعة فهو مفهوم ضروري هو الآخر؛ لأنه ورد عند الفيلسوفين، والوقوف على الاختلاف أو التشابه أمر ضروري، إذ نجد الشجاعة عند أفلاطون تظهر في تقسيمه للنفس الإنسانية إلى الجزء الأعلى والأرقى والجزء الأسفل اللاعاقل، أما الأول فهو مصدر الإدراك إذ نجده بسيطًا غير مُركب ولا يقبل التجزئة، وهو أبدي لا يفنى، أما الثاني فهو اللاعاقل ويتجزأ ويفنى وينقسم،

[1]-إمام عبد الفتاح: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص٩٣.

فالجزء الشريف تتعلق به الشجاعة ومنه فالشجاعة الأفلاطونية هي نتاج عمل جانب نفسي راقٍ وليست نتيجة اندفاع متهور، وهذا لا نجده عند أفلوطين الذي صور الشجاعة على أنها مفارقة كلية للجسم وامتداد واضح نحو الخروج، أي أنها التصرف ضد مؤثرات الغريزة العضوية وإن كان هناك تشابه كلي في الغاية الروحانية.[1]

لكن هذه الفلسفة الأفلاطونية الأخلاقية رغم أنها تهدف إلى صنع إنسان حقيقي، تتجلى فيه روح النفس، والله ويحقق غايته الأساسية وهي تحدي الحيواني فيه، إلا أنها فلسفة تنزع إلى الهروب من واقعها الحقيقي، وفي تقسيم أفلوطين للفضائل كان دائم التركيز على ضرورة تقديم العامل الروحي وإهمال العامل الجسمي، وكأن كل ما في الجسم مكروه وكله آلام وأمراض، وهذه النزعة تتناسى أن الإنسان إنما هو كائن متجانس بين الظاهر والباطن، واستقامة حياته تكون بالأخذ بالروح والجسد.

ثانيا: علاقة الفضيلة بالجسد والروح

لما نعرض فلسفة أفلوطين يتبيّن لنا أن الرجل يزدري الجسد ويحط من قيمة كل ما هو موضوعي مجسّم؛ لأنه يعتقد أن العالم الحقيقي هو عالم معنوي مختلف عن عالم الملموس، لكن هل

[1] - أفلاطون: محاورة فيدون، ص٢٤.

يسعنا هنا أن نوجه له تُهمة وهي إهماله الكلي للجسم فهل هذا حقيقي؟ وهل الجسم مصدر المعاصي دائما؟

١: علاقة الفضيلة بالجسد

منذ أن بدأ أفلوطين نسقه المعرفي والأخلاقي وهو يتهجم على الجسد ويُحاول أن يُنقص من قيمته مقارنةً بالنفس، ويُلح على اختلاف جوهرهما؛ لأن النفس تربط بالعالم العلوي، عالم الصدور والاختراع وعالم الصفات الروحانية العقلية، أما الجسد فيرتبط بعالم الملموسات والكتل الحيوانية الشهوانية، ولكن هل أدى هذا التمييّز إلى نفي العلاقة التامة بين النفس والجسد؟ وهل يمكن اعتبار الإنسان نفسًا فقط، وكل ما في الجسد ملعون وشرير؟

للرد على هذه المشكلة سننطلق مما جاء في تاسوعات أفلوطين وفي قوله بالذات: "النفس شريرة ما دامت ممتزجة مع الجسد"،[1] وفي هذه العبارة الصريحة يتخذ أفلوطين موقفًا واضحًا لا يختلف فيه اثنان، مفاده أن الجسد سبب الشر، وسبب إنزال النفس من مرتبة القدسية إلى مرتبة الشر، فهو يمارس نزعته الصوفية المعهودة، محملته الفكرية المتهجم فيها على اللذائذ.

وأغلب الظن أن أفلوطين يتأثر بتلك الحركة العقائدية التي عمت الكثير من الأقطار العالمية، إذ نجد المزدكية[*] مثلا تعتقد أن العالم كله عدالة وتساوٍ وتراحم، والله خلقه بنية حسنة وغاية

[1]- أفلوطين: تاسوعات أفلوطين، ص٦٠.

[*]- المزدكية: دين وثني منبثق من المانوية، مؤسسه الزعيم الديني الفارسي مزدك ٥٢٨، والكون عندهم نشأ من امتزاج الظلمة والنور، وقد دعت المزدكية للمساواة المطلقة حتى في النساء والأموال، وكانت أراؤهم صوفية في أغلب مجالات المعرفة.

حسنة، لكن تنبثق فيه عيوب خمسة هي الحسد والغضب والعداوة والحاجة والطمع، فتتسبب في الظلم والطمع والدوران وعدم المساواة، وحيث هذه الشياطين الخمسة تأتي من المال والنساء، فهما السببان الأولان لزوال العدل والمؤاخاة في العالم.[1]

وحتى وإن كانت المزدكية قد جاءت بعد أفلوطين، إلا أن العالم الشرقي لم يعرف تغييرًا كبيرًا في المنهج المعرفي، فقد بقي وفيًا لتلك الحركات العرفانية، التي تأخذ بالجسد كوسيلة شر، وتصوره طريقًا للشهوة وتربطه بالمرأة والمال والغريزة الجنسية... إلخ، لهذا كان أفلوطين من هذه الطينة وتأثر بهذا المحيط المعرفي الذي أعطى للجسم خصوصية التابع والشرير، فكان في هذه النقطة فيلسوف الشرق والإشراق بجدارة.

ومن هذه المقاربة التي تزدري الجسد، كان لزامًا على فيلسوفنا أن يأخذ بأسبقية النفس فلا يمكن تصورها موجودة في البدن، بل هي التي تحتوي البدن، وتُحركه وتنقله من الموت إلى الحياة، فكما يفسد حينما تخرج منه وتتوجه لعالم الأنفس، فإنها تُعطيه صفاته التي يتميز بها في أداء وظائفه الحيوية، ووجودها أشبه بوجود قوة في العضو، أو حرارة في النار، وهي لا تنفعل بالبدن وأحواله لأنها جوهر مستقل تمامًا عنا وتُمارس وظائفها العقلية بغير الحاجة لأي جزء جسماني، بل إن الجسم قد يكون عائقًا عند القيام بوظائفها.[2]

[1]-رؤوف سبهاني: تاريخ الفلسفة في إيران، ص ص٢٩- ٣٠.
[2]-رمضان الصباغ: جماليات الفن، ص١٤١.

نعم الروح هي من تحرك الجسد، ولا تظهر فيه بل لها قوى داخلية، ووظيفته جوهرية، لكن الجسد لا يُؤثر على الروح بالإيجاب، ولا يُمكنها من أداء دورها الوجداني فيعيقها بفعل الشهوات التي تغويها وتؤثر عليها، إذ يغلق عليها كل منافذ الاتصال بمصدرها الطاهر، ذلك المصدر الذي كانت تحيا فيه فهي من عالم كامل سطره الله، وأسكنها فيه لأنها أشرف ما خلق، لكنها نزلت من عالمها المعقول والتسويق إلى عالمنا الخسيس لتتفضل عليه بالخير والإنعام.[1]

وهذا قانون مقبول لسوى العقل والسجية، فالأعلى في إمكانه أن يمد الدوني، وأن يفيض عليه من كراماته وفوائده وصفاته الجوهرية الدائمة التي يحتاجها الأدنى ذو الصفات العرضية الزائلة، فعندما نقارن مصدر النفس الطاهر ومصدر الجسم الدوني نعرف أن مصاحبة النفس للجسم تشريف له وإنزال من المقام بالنسبة لها، إذ حصر دورها في أفعاله، فإذا خف وتحرك ونام وحلم وهرول وقام فهو تحت تأثيرها، فيتنعم ما دامت معه قائمة بدورها، وهي تشقى وتسهو وتنسى ما دامت متعلقة به.

وقد أشار محمد مهران إلى هذه الفكرة الأخلاقية التي تجعل من صحبة الجسد والروح كصحبة مُترفع وشامخ مع صحبة دني ومعيق، فأعتقد أن هذا جاء من تأثير الأخلاق الفرعونية التي آمنت بفناء الجسد وبقاء الروح وآمنت برفعة الروح المخلصة التي تلقى

[1] - محمد عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ص٢٣٩.

الله تبكي وتعتذر وتلوم الجسد الذي أوهمها وعرضها ووضعها في الشرور، وذلك بسبب أن أفلوطين ولد بمصر وعاش فيها ما يقارب أربعين عامًا فتأثر بالحضارة المصرية وديانتها وما كان لها من فكر وأخلاق فرعونية بل كان على اتصال[1] بحكم موقع الإسكندرية واحتكاكها بكل الثقافات الشرقية: فارسية وهندية، فضلًا عن تأثره بعقائد اليونان خاصة الرواقية، لهذا جاءت هذه الفلسفة إنتاجًا فريدًا من نوعه يحمل صفتي العقل والإشراق.[2]

ولتأكيد هذه العلاقة القائمة على التأثر نأخذ هذا النص ونشاهد مدى استفادة أفلوطين من العقلية الشرقية الممزوجة بالمناجاة والشطحات الوجدانية العاطفية التي تتغنى بنبذ الجسد، والدعوة للوصول إلى الروح الطاهرة: "حدثت مرات عدة ارتفع جسدي بحيث دخلت نفسي وأصبحت بالنسبة لي شيئًا خارجًا منه إذا انحصرت في دخيلة نفسي، وقد شهدت حينئذ جمالاً باهرًا، وعندئذ أيقنت أكثر من يقيني من أي وقت مضى باندماجي في النظام العلي، كنت عندئذ أحيا أشرف حياة وأظفر باتحاد مع الإلهي، وركزت نفسي داخل العنصر الإلهي حين بلغت تلك الفاعلية الروحية، فأنا إن وضعت نفسي في أعلى مقام ممكن من عالم العقل كنت لا أزال أدنى من مكانة الأسمى". [3]

[1]- محمد مهران رشوان: الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، ص١١١.
[2]- محمد مهران رشوان: الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، ص١١١.
[3]-برتراند راسل: تاريخ الفلسفة الغربية، ص٤٤٨.
[3]-أفلوطين: تاسوعات أفلوطين، ص٨٩.

ويظهر من خلال هذه الرحلة الروحية مدى تعلق أفلوطين بالنفس وعالمها ومدى شوقه لها ومدى تداخل عباراته وتصادمها وعدم استهداف الدقة الواضحة المعروفة عند اليونانيين، إذ يحاول أن يُعبر على رحلة خطف فيها موقعًا نفسيًا لم يعش مثله على الإطلاق، ولم يصل له في أي رحلة أخرى، فالكشفة الصوفية التي يُزاول فيها الغطاء والحاجز بين النفس وصاحبها هي اللحظة المنشودة لدى كل عاقل.

لكن بما أن النفس قد كانت في عالمها الكامل ونزلت لعالم الجسم الناقص وهي تتوق للعودة إليه، والجسد هو ما يعيق دورها ويؤثر عليها سلبًا، فأين تتوجه بعد الخروج منه؟ وهل تفرح بتجاوزه والخروج عن سلطانه؟ أم تحن لملاقاته أو البقاء معه على الأقل؟

للإجابة على السؤال السابق الذكر يعتقد أفلوطين أن القصة الكاملة للنفس والجسد تبدأ من لحظة ظهور جسمية للنفس أين تنزل فيها من مكانها الكامل المقدس وتدخل الجسد لتستقر فيه ولن تغادره إلا في لحظات قليلة لا تتسنى للجميع وهي لحظات الكشف، لكن إذا كانت متطهرة ولا تتسنى لمن يعبد الجسم وشهواته وبعدها قد تغادره مغادرة كاملة بالموت[٣].

لكن قد تحل في جسد آخر إذا كانت آثمة، وهذا ما يجعل أفلوطين يقول بتناسخ الأرواح، وهدفه من هذه الفكرة هو إحلال العدالة ومنطقة الحياة وإقناع الناس بوجود حساب وعقاب على الآثام والأفعال، إذ تعود الأرواح إلى الأجسام ويحصل بقاء والتصاق طالما

حلمت النفس بالخلاص منه، فإذا قتلت أمك في الحياة الدنيا أصبحت امرأة ليقتلك ابنك في الحياة الأخرى، وإذا جوعت كلبك أصبحت كلبًا يجوعك صاحبك.

والأنفس الطاهرة تعود إلى أصلها في النفس الكلية وتتبع الجوهر الحقيقي الذي صدرت منه وتترعرع فيه مرة أخرى، وذلك لما قدمته من تنزه وفضل وكرامة في الحياة الدنيا، فتتوصل للواحد وتترعرع فيه وتنجذب له وتفنى فيه، لكن الأنفس الخسيسة تهوي إلى كيان مادي وتبقى فيه حتى تصنع حسنة وتعرف المعنى الحقيقي وتتخلص من آثامها عن طريق العقاب الذي تتعرض له.[١]

لكن هذا القول بالتناسخ جعل البعض من رجال الديانة المسيحية يثورون على فكره ويصنفونه خارج الفكر المسيحي الذي يرفض فكرة التناسخ في بعض فرق المسيحية؛ لأن المسيحية تعتقد أن الله يجب أن يلبس ثوب الإنسان والفناء، فلا يجوز أن تبقى النفس في انتقال من جسم إلى جسم بل يجب أن تنتظر الله حتى يحل عليها ويحكم فيها ويقدم حكمه الأخير، لكن الأفلاطونية دون ذلك، وقد بين "أمينوس سكاس" هذا إذ تصور أن مجهود الأفلاطونية كله كان في الرد على الخلاف المسيحي، وكان صراعًا حقيقيًا، إذ أسس المذهب الأفلاطوني فكره من خلال رده على تهم المسيحية وأفكارها خاصة بالفكر التناسخي.[٢]

[١]- محمد عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ، ص ص٢٤١،٢٤٠ .

[٢]- محمد عبد الرحمن مرحبا: مع الفلسفة اليونانية، ص ١٤٥.

ويشير برتراند راسل إلى هذا الخلاف لكن لا يصوره بهذه الحدة، بل جعل منه أقل نزاع؛ لأن صراع "سكاس" المشار له سابقا هو صراع تأسيس وأصول وأسس بنائية، لكن صراع راسل هو صراع نوعية، فيعتقد أن المسيحية عاشت مع أفلوطين مرحلة جديدة كلها ميتافيزيقي وأبعاد روحانية مهمة، وكلها عقيدة وأيديولوجيا مُفسرة بطريقة إيمانية معقلنة ومشرقة بالإيمان عكس المسيحية السابقة على أفلوطين، فهي مسيحية جافة تمثل حملة من القوانين المفروضة.[1]

وبالنسبة لمصيرها فإن أفلوطين يؤمن بخلود النفس، ويعتقد أن مرحلة صحبتها مع الجسد قد انتهت وصارت في مرحلة النسيان وجاءت مرحلة طالما حلمت بها، وهي الخلود في الواحد الذي كان سببًا في خروجها للوجود المرة الأولى، وبدا أفلوطين في المرحلة الأولى معتقدًا أن النفس لا تحتاج لبرهان يثبت خلودها لأنها مصدر البرهان، فهي من تثبت أن الجسد موجود وحتى وهي من الطهارة والفضيلة، وهي من تثبت أن الإنسان خبيث أو طيب، ومنه فالمصدر الأول لا يحتاج لمصدر قبله، ولكن بعد الإلحاح وطلب البرهان أصبح من الضروري أن يضيف أفلوطين بعض الأدلة، ويعتقد محمد عبد الرحمن مرحبا أن هذه الحجج ليست إضافات فهي لم تزد على ما جاء به أفلاطون تمامًا في محاورة فيدون، إذ يعتقد أن أفلوطين اكتفى بهذه الأفكار فقط وتوقف عندها وأعادها بحذافيرها تقريبا.[2]

[1] - برتراند راسل: تاريخ الفلسفة الغربية، ص ٤٤٣.
[2] - محمد عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ص ٢٤.

لكن الباحث الجيد لا يغتر بما هو مصرح به من آراء، فكل إنسان له وجهة نظره الخاصة به؛ لأن أفلوطين اتُّهِم في بادئ الأمر بأن أقانيمه الثلاثة لا تختلف عن عقيدة التثليث المسيحية، وهنا ما ظهر بطلانه بعد شرح هذه الأقانيم في مفهوم الفضيلة، ثم اتهم بأنه أخذ معنى وتصنيف الفضائل من أفلاطون، وهذا ما ثبت بطلانه كذلك.

أما إضافته لقضية الخلود النفسي فشرحها راسل في الصورة الآتية؛ إن الموت نسيان لأن الذاكرة الإنسانية مرتبطة بالزمان والخير المكاني الحالي، وعندما تتوجه النفس إلى الحياة الأبدية يصبح النسيان يتسلل إليها رويدًا حتى يعطيها الخلاص من كل ذكرياتها المعلومة، فيصبح المال والنسل والزوجة والدولة والانتماء عبارة عن صور مر بها، ولم تبقَ حاضرة لأن هذه الأعراض لها جواهر مركبة، إنما النفس لها جوهر نقي يتوجه إلى الواحد، ولكن لا تندمج معه ماديًا بل تعيش في صعوبة واغتراب دائم.[1]

لكن هذه الأساطير وهذا التبرير المحكم في ظاهره، قد يعبر على مرحلة من الانحطاط الفكري والثقافي والعسكري، ففي هذا الزمان أصبح المجتمع يعيش نوعًا من الانحلال وأصبحت الدولة لا تمثل تلك القوة الموجودة التي لها سلطان نافذ على كل الأفراد والملل والنحل إذا حاول كل مصلح أو مفكر.

[1]- برتراند راسل: تاريخ الفلسفة الغربية، ص٤٤٨.

ثانيا: علاقة الفضيلة بالطهارة

بعد عرضنا لفكر أفلوطين في الفضيلة وعلاقتها بالجسد والروح، يتبين للدارس أن ما هو سامٍ ومُفارق للظاهر مُمجد عند أفلوطين، وكل ما هو جميل ووجداني مرموق، فهل تعامل مع الطهارة بنفس الطريقة أم لا؟ وهل خصصها للجانب الروحي وأهمل الجانب الجسدي؟ أم كان له وجهة نظر أخرى؟ فما هي الطهارة عنده؟ وهل اتخذ منها موقفًا إيجابيًا أم سلبيًا؟

يبدأ أفلوطين من القمة هذه المرة فيتوجه لله ويقول فيه: "إن الأمر اللاهي طاهر دائمًا"، وهذا ليس جديدًا على فلسفته التي تحاول في مجملها محاكاة الغيب والكمال الذي تعتقد أنها تسعى للوصول إليه والتعلق به، لكن من هنا يبدأ مفهوم الطهارة يتشكل وتتضح ملامحه الأولى، إذ يُصر أفلوطين على التوجه لله وتقليد طهارته، لكن كيف هذا علمًا بأن الإنسان مختلف كل الاختلاف عن الخالق ومركب من شوائب كثيرة مختلفة، فالجسم والنفس ليسا من نفس الجوهر، وهذا ما يجعل الطهارة تختلف عند البشر لأن الله جوهر واضح منزه معلوم في ذاته، لكن في الإنسان الجسد يأخذ حيزًا والروح كذلك.[1]

وهذا لن يفوت أفلوطين لأنه عودنا على منهجه المحكم وفكره المتناسق الذي لا تهافت فيه، فقد قسّم أفلوطين الجسم والروح، وهذه الثنائية كنا نتحدث عنها طوال بحثنا هذا، فمنها فسر أغلب

[1]- أفلوطين: تاسوعات أفلوطين، ص ٦١.

نظرياتـه الأخلاقيـة، وكـان يقـدم أفلـوطين الجانـب الروحي دائمًـا، وهذه المرة فعلها كذلك ولم يناقض ما سبق من أفكار، ولكنه لم يُهمل الجسد ليس لاعتباره مفهومًا مقدسًا بذاته، بل لأنه مفهوم يُحترم من أجل تعلقه بالنفس وطابعها المقرب من الله، فقال: "نحن لسنا مفصولين على ذلك الحيواني".[1]

وبما أنه شر لا بد منه فلا بد أن نتعامل مع جسمنا بطريقة محترمة ولا ننسى أنه يؤثر في أنفسنا ويلتصق بها، فكان لزامًا علينا أن نُدخله في دراستنا للطهارة ونُلح على طهارته كذلك، فالمتداخل مع الطاهر يجب أن يكون طاهرًا بالضرورة، وقد تناول راسل هذه المسائلة فقال: "يجب أن تدخل الروح جسمًا لائقًا بها" يقصد هنا الروح الطبيعية التي تسعى للوصول للطهارة الكاملة وليست الروح الخبيثة التي تعاقب فيُنزل بها إلى عالم المحسوسات الحيواني فتستقر في جسم حيوان أو نبات، فكيف يتطهر الجسم يا ترى؟ إذا كان لزامًا عليه التطهر حتى يحترم النفس التي فيه؟ وهل تتشابه الطهارة الجسدية والطهارة الروحية أم يوجد اختلاف بينهما؟

وكما فصّل أفلوطين وميّز بين البدن والروح دائمًا، ها هو يفصل مرة أخرى في طريقة تطهير الجسم واختلافه عن طريقة تطهير الروح، فهذا الأخير يجب أن يتميز به الإنسان ويُصبح أرقى من أجسام الكائنات الأخرى، فقد عبر عن هذا أفلوطين بقوله:

---

[1]-المصدر نفسه، ص ٥٤ -٥٥.

"الإنسان ليس خنزيرًا ينام في الوحل". فالمظهر النظيف طريقة للتطهر في الأجسام.[1]

وهنا يظهر الطابع الإنساني المادي في فلسفة أفلوطين غير المصرح به، فهو لا يأخذ بالروح فقط بل يأخذ بالبدن أيضًا، إذ كان تصريحًا منه بأن هذه الدراسة يفرضها تعلق الجسم بالروح، لكن تطرقه للجسم يثبت خروج أفلوطين على النزعة الشرقية التي تُعذبه وتتقرب من الله بالتفنن في إلحاق الأذى به. ففي الفلسفة الميترائية الفارسية يوجد اعتقاد سائد مفاده أن الأجساد عندما تُحترق ولا يموت أصحابها فإن الأعمار تطول، وذلك سواء في الحيوانات أو عند الإنسان. فالتعذيب المادي المتجسد في الحرق بالنار هو سبب الحياة ودافع الوجود ومحرك النفس الذي يُطيل في عمرها.[2]

ولا يتوقف أفلوطين هنا بل يزيد في تمجيد الجسم ويُلح على ضرورة الجمال فيه. فالتطهر في الجسم لا يتوقف في تنظيفه ولا في المحافظة عليه كي يحمل الجسد، بل يجب الوصول به إلى اللمسة الفنية الجمالية التي يكون فيها تناسق معتبر وجمال واضح لا يفتن الآخرين بقدر ما يُعبر عن ما بداخله ونقصد هنا النفس، فجمال البدن من جمال الإنسان وتطهير البدن من تطهير النفس، فالظاهر ليس خادعًا في كل الأحوال، بل قد يكون نافعًا.[3]

[1] - برتراند راسل: تاريخ الفلسفة الغربية، ص٤٤٨.

[2] -أفلوطين: تاسوعات أفلوطين، ص٥٣.

٣- رؤوف سبهاني: الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، ص ١٦.

ويجسد أفلوطين بهذا موقف المصلح الاجتماعي الذي يسعى لتنظيف الأجساد فيحافظ الإنسان على صحته ومظهره، فقد تكون الفلسفات المختلفة عنه والمدعمة للعفانة الجسدية سببًا في انتشار الأمراض والأوبئة والقرف الاجتماعي، أما اهتمامه بالجمال فهذا يحسب له لأن الأجسام الجميلة والطاهرة تُخلف نشوة نفسية، وهنا يظهر أفلوطين المصلح النفسي وليس المصلح الاجتماعي فقط، ومنه يمكن أن نطلق عليه العبقري السابق لزمانه والمفكر العارف لمدى تأثير الروح على الجسد والجسد على الروح، وهذا التأثير لم يُعرف إلا في وقت متأخر من العصر الحديث.

أما طهارة النفس فهي تخصص فيلسوفنا فهو مفكرها بجدارة، ففي لمساته الإشراقية والذوقية كان دائمًا يسعى إلى تهذيب النفس والعودة بها إلى منبعها الأصلي الطاهر من أدران الدنيا، ومن هذا اعتبر أفلوطين الطهارة أسمى ما يصل إليه الإنسان، وأرقى ما يعرفه على الإطلاق، فهي أعلى من الفضيلة لأنها الأولى ثم تليها الفضيلة، فالإنسان الطاهر فاضل والفاضل لا يكون طاهرًا بالضرورة.[1]

لكن طهارة الروح تختلف عن طهارة البدن وترتقي عليها، فإذا كان الجسم الطاهر قد حقق غايته وهي إطراب النفس وإشعارها بالراحة والحسن، فإن طهارته زائلة تمامًا وفانية مثل فنائه، هو فلا يمكن له أن يعيش للأبد، ولا يمكنه أن يرى النشوة الحقيقية التي

[1]-جوليوس بورتنوي: الفيلسوف وفن الموسيقى، ص١٣٣.

تظهر مع التحام النفس بمصدرها، لهذا ورغم اهتمام أفلوطين بالطهارة الجسمانية، إلا أنه غلّب عليها الطهارة الروحية والتي تتحقق عن طريق الوصول للمعنى الدائم الذي يتنصّل الإنسان فيه من عالم الظلام المتجسد في الماديات والمجسمات التي تسجنه في بحر من الشهوات البهيمية، والتي تحرمه من كل طهارة رفيعة تنقله إلى الطمأنينة والسكينة، أين يحس السالك المتطهر بحضور الله والاندماج فيه، وهذه العملية لا تُوصف ولا تُعلل، بل هي لحظات لا يستطيع اللفظ سردها ولا يستطيع أي بشر تكرارها. [1]

وتنطلق هذه الطهارة الروحية من ترك الأحقاد والتوجه نحو الشجاعة والإقبال والتنزه من الخوف، فهي طهارة الإنسان بكل معنى الإنسانية وكل معنى الوجود الحقيقي، والالتزام بالعفة والتفرغ للمحبة والابتعاد على الشرور البهيمية التي تنتج من تعلق الإنسان بما حوله. [2]

وعليه يمكن أن نحكم على إنتاج أفلوطين في الطهارة وعلاقتها بالفضيلة أنه فيلسوف مال للنفس ولم يُهمل البدن، وتوجه للإنسان ولم يترك فيه أي جانب مُهمش، بل قدم له طريقة يتطهر بها في واقعه ونفسه، لكن هذا النموذج الذي يتبناه أفلوطين في إعطاء الطهارة صورة العُلا والمقام الأول، قد يكون فيها نوع من المبالغة في التوجه للأعلى ونسيان الواقع المعيش، وقد يكون مبالغًا

١- محمد عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية للفلسفة الاسلامية، ص ص ٢٤١ -٢٤٢.
٢-أفلوطين: تاسوعات أفلوطين، ص ٦١.

كذلك في التخصيص إذ اعتبر التوجه لله والكشف لا يتحقق إلا للبعض، والذين بدورهم لا يصلون لهذه المرحلة إلا مرات قليلة جدًا، وهذا قد يؤدي لليأس والتوقف عن الانشغال والاستسلام أمام الواقع المعقد.



الفصل الرابع

التطهير عند أفلوطين

تمهيد

المبحث الأول: مبادئ التطهير.

المطلب الأول: عملية التطهير.

المطلب الثاني: خطوات التطهير.

المبحث الثاني: الغاية من التطهير.

المطلب الأول: الاتحاد بالله.

المطلب الثاني: علاقة الفضيلة بالسعادة.

تمهيد:

في أمم العالم القديم، كانت الفضيلة وعملية التطهير تمتزج بعقائد الدين، وقد ارتكزت نظرية أفلوطين في هذا الطور على مجموعة من الأساطير، فكانت تلك الفكرة عريقة في ثنايا الإنسانية، وموضع اهتمام القدماء.

ليختلف أفلوطين كل الاختلاف في رأيه عن العالم، ويعارض ما ألفناه في الفلسفة اليونانية وما قبلها، إذ يسقط الفارق بين عالم الذات وعالم الموضوع، فينتقل حينئذ إلى الذاتية المطلقة التي تفصل فصلاً تامًا، أو شبه تام بين الروح اليونانية والروح الشرقية، ولهذا سنتعرض له بالتفصيل في هذا الفصل الذي عنونّاه: التطهير عند أفلوطين.

مبرزين بذلك فيه: عملية التطهير عند هذا الفيلسوف ومراحلها وخطواتها، بالتحليل وكذلك الغاية من هذه العملية وما تنتهجه من فضائل متعددة، وهكذا نجد أن أفلوطين قد استوفى أيضًا علاقة الفضيلة بالسعادة؛ لأنه في الواقع مثّل الروح الشرقية أكثر من تمثيله للروح اليونانية.

أولا: مبادئ التطهير

في مطلب الطهارة يظهر أن الإنسان مُطالب بجانبه الروحي والجسدي، وأنه مُلزم بطهارة الروح بشرط أن لا يترك الجسد يعيش نوعًا من الدنس، لهذا سنتعرض للتطهير ونطرح التساؤل التالي: هل التطهير هو الطهارة؟ وهل له غاية أم لا؟

١-عملية التطهير:

النفس الإنسانية وإن كانت من طبيعة العالم العقلي، إلا أنها وبعد سقوطها في العالم الحسي، تسعى جاهدة للعودة إلى موطنها الأصلي، وفي سبيل تحقيق هذه الغاية، تسعى بكافة الوسائل الممكنة إلى التطهير أو ما يعرف بالإنجليزية "purification - catharsis" إلا أن هذه العملية تعمل على التخلص من العلاقات المادية أو الحياة الحسية، وتُودعها إلى حياة التأمل العقلي، لتكون أسمى درجات الطهارة وأقربها إلى السعادة القصوى هي طريقة الجذب الصوفي أو الاتصال الصوفي " ecstasy".[1]

ولهذا فإن أفلوطين لم يقم بكتابة كتاب عن الأخلاق مثل أرسطو، ولا حتى عن الصداقة والتي تأخذ مكانًا بارزًا في الفلسفات الكلاسيكية، وقال إنه ليس لديه الكثير ليقوله في هذا الصدد، فقط يُريد أن يخبرنا بأن الفضائل هي التي تسبق مرحلة التطهير التي بدأ فيها الصعود بحركة، أو يجب أن تُمارس بكل الوسائل.[2]

ولكن أفلوطين انطلق من الفضائل فجعلها ركيزة مبنية لعملية التطهير، وهذه العملية لا بد للنفس فيها من أن تتعود أولاً على

---

[1]-أفلوطين: تاسوعات أفلوطين، ص ٤٢٥.

[2]-Wiliam Ralph: the philosophy of Plotinus ،ing: Longmans green، and go.. p337

مشاهدة الحسن في المعاملات ثم في الأعمال التي يُخرجها الفن، ويجب أن ترتبط بأعمال من نعتبرهم من أهل الفضل والصلاح، ثم تحول البصر إلى ذوي الحسنات[1].

وفي عرضه لعملية التطهير، لا يخفى عنه إدراك الحسن لدى النفس الصالحة قبل البصيرة، ليرشدنا بأمر منه إلى العودة بالنفس والنظر فيها إن وُجد الحسن أم لا، فإن كان غير ذلك فإن النفس مريضة ولا ذوق فيها ولا جمال ولا تطهير ولا فضيلة، فمرض النفوس هلاك لأصحابها.

إن هذه العملية تتمثل في تحرير الإنسان من سيادة الكبح الحسي، ويتضمن هذا كل الفضائل الأخلاقية المادية، أما الخطوة الثانية فهي العقل والفلسفة، وفي المرحلة الثالثة ترتفع النفس فوق الفكر إلى حدس العقل، ولكن هذه العملية ما هي إلا عرض مُسبق لخطوات التطهير، وذلك للتعرف على النفس البشرية وطبيعتها، فلقد فطرت على الخير ويكون اتحادها بما يجانسها.

يقول ويليام رالف في كتابه فلسفة أفلوطين بأن التطهير هو معنى واحد: "فالمرحلة التي من خلالها يجب أن تمر الروح من أجل الوصول إلى الأعلى، بمعنى آخر أنها مهمة لا يُمكن أبدًا أن تكتمل بينما نعيش هنا؛ لأنها تمر بشكل غير معقول إلى مرحلة أعلى من التنوير".[2]

أي تكون عملية التطهير هنا شيئًا لا بد منه، ليتم تحقيق الغاية وهي الاتحاد بالله، بالرغم من أن الفضيلة لا تكتمل في مرحلة

---

[3]- أفلوطين: تاسوعات أفلوطين، ص٦٣ .

[2] ing: the philosophuyof plotinus, longmans green and go, p 338. Ralphinge Wilialm-

عملية التطهير، إلا أنها مرحلة قبلية سابقة على الفضيلة وممهدة لها، فالوصول إلى الفضيلة يجب أن نمر على التطهير.

ويخبرنا أفلوطين عن هذا، وقد كانت كتاباته غنية بالمواقف والمشاهد الرائعة، فيعطينا مثالاً رائعًا عن عملية تطهير النفس الشريرة أو المريضة، فعمل النحات أنه يُقبل على التمثال من أجل أن يُخرج شيئًا جميلاً، فيقطع تارة ويلمس تارة أخرى، حتى يقابله الحسن في التمثال على حد تعبير أفلوطين: "حتى يسطع أمامك بهاء الفضيلة في ربانيته، وقد انتصبت على قاعدتها الصافية المقدسة...". [1]

فالتطهير والتنوير كما هو منظم، يتطلب عدم التوقف عن العمل في نحت التمثال الخاص، فيقول: حتى تضيء الفضيلة أمام عينيك مع الروّعة الإلهية، وترى الاعتدال يجلس في حضنك مع النقاوة المقدسة.

فالتطهير في نظر هذا الفيلسوف أساس المسألة، وسبيل للانضباط الروحي وخاصة الانضباط في الأفكار، فأفلوطين لا يُعطي أي قواعد لحياة الزهد؛ لأنه لا يوجد مبادئ تشير إلى التقشف الشديد. [2]

وتهدف هذه العملية عند أفلوطين إلى تحرير الإنسان من سيادة الكبح والحواس، وتتضمن كل الفضائل الأخلاقية والمادية، والسمو به من عالم الحياة الحسية لعالم الحياة الغيبية، أين تطرب النفس بملاقاة مصدر خلقها.

١- ibid; p338.

٢- أفلوطين: تاسوعات أفلوطين، ص٦٥.

فعملية القديس الشرقي، قائمة على التجربة الصوفية التي هي خلاص النفس وتجرّدها من الملذات والشهوات الدنيوية عند أفلوطين فهي نظرة تهب الطمأنينة، وتستقر في حضرة الذات الإلهية، فهي تجربة إشباعية خالصة،[1] منزهة من كل ما هو دنيوي وحسي وصنم مادي، بل فيها النفس مخلصة من سجنها الدنيوي.

ليرى أفلوطين أن النفس الإنسانية تنتقل أثناء عملية التطهير إلى حالة السكر اللاشعوري، أو خلالها فتتحد مع الله على نحو صوفي، ولأن كل أمثال التفكك والانفصال تسمو إلى وضع النفس في حالة الالتحام التام مع الله، فمثل هذه السكرات الصوفية لا يُمكن أن تتذكرها النفس البشرية؛ لأن النفس في تلك اللحظة تكون قد استوفت قدرات الوعي لديها.

وفيما يُروى عن أفلوطين ونقلاً عنه في التاسوع الأول في فصله أنه جعل لعملية التطهير أساسًا وهو العرفان، ويقصد به في ذلك المقام والعلم والحكمة، والعفة وهي اجتذاب الروح إلى ذاته، أما العدل فيقصد به انصراف الروح إلى عمله الخاص، بالشجاعة والبقاء مع الذات البريئة من كل غريب عنه.

وما يُقابل أسس هذه العملية من ناحية النفس، يكون بتوجيه نظرها إلى الروح بواسطة الحكمة والفطنة، وهما من فضائل النفس وفضائلها هي الأخرى تختلف عن فضائل الروح، كما أن هذه الأخيرة تختلف عن فضائل النفس، فهو يقول في تفسير هذا:

[1]- كامل محمد عويضة: أفلوطين بين الديانات الشرقية وفلسفة اليونان، ص٣٨.

"من توفرت له الفضائل في المقام الأعلى توافر له حتمًا وضمنًا ما كان في المقام الأول من الفضائل".[1]

معنى هذا أن النفس يُمكن أن تحظى بالمشاهدة الإلهية، ولأن غاية الحياة هي السعي للعودة إلى هذه المتعة، وجب عليها التحلي بالفضائل الموجودة في المقام الأدنى، وممارستها للاعتدال والعفة والعدالة والشجاعة والحكمة، وهذا في نظر الفيلسوف عرفان في ذاته، موازيًا لمذهب المتصوفة في هذا المجال، ففي عرضه لعملية التطهير وفيما يُقابل فضائل النفس فهي ليست فضائل الروح.

فلقد شبه الرجل الأشياء المادية الجميلة عندما جعلنا نحبها، ولكن ما يُفسد جمالها هو وجود خليط نجس، فالنفس البشرية مثل هيئة خبز مع الطين، فمن أجل استعادة حالته الطبيعية، يجب علينا كشطه وتطهيره، ولهذا قيل إن كل الفضائل هي تطهير، فالجمال الحقيقي للروح هو أن تكون مثل الله، فالخير والجمال شيئان، والقبيح والسيء شيئان، ومعناه أن الروح تصبح جميلة من خلال الروح،[2] علمًا بأن التجربة الصوفية عند أفلوطين تزيد من الإحساس بالسعادة عند الإنسان، بل إن هذه التجربة الروحية تقوم على الفضائل السابق ذكرها، وهي تزيد من فضيلة الإنسان وأخلاقه، بأنهم ثلاث فضائل: الشجاعة والعفة والعدل...[1] وكأنها حوصلة كل الفضائل السابقة ومنتهى الطريق الأخلاقي الفضائلي.

---

[1] - أفلوطين: تاسوعات أفلوطين، ص ٦٤.

[2] Wiliam Ralph ing: the pyilosophy of plotinus ,Longmans green and go, p373.-

[1] - كامل محمد عويضة: أفلوطين بين الديانات الشرقية وفلسفة اليونان، ص ٩٢.

لتُشكل عملية التطهير بشكل عام رؤية الإله الذي تتجانس النفس وإياه، لتأخذ موقعها جانب الروح والجلوس بجواره كالجلوس بجانب حكيم على حد تعبيره، فالجلوس بجواره حكمة في حد ذاتها، وفيها صلاح الرجل في جعله على استحياء فلا يجرؤ على عمل لا يحبه.

٢- خطوات عملية التطهير:

إن تطهير البدن والنفس من الشهوات أو الرغبات يتطلب نزع الحجاب المسدول بين النفس البشرية والعلة الأولى، ثم رفع الحجاب عن العقل وما فيه من تصورات فكرية، فإذا بلغ الإنسان النهاية من ممارسة الفضائل وبلغ طهارة النفس ونقاوة العقل تجردت روحه من سائر العلائق الدنيوية، وقبل أن تنكشف للبصيرة حقيقتها المنشودة تمر الروح بمراحل وخطوات تتضح فيما يلي:

يعمل الجزء الأعلى والأرقى من النفس الإنسانية وهو العقل، على إدراك طريق التطهير ليبدأ الإحساس ويتوسط في النظر وينتهي إلى الوجد، وهي مفاهيم صوفية تثبت شطحات صاحبه وتعلقه بالحياة الزاهدة:

أ- الإحساس: ويعتبر أرقى درجات المعرفة، فيقول عنه أفلوطين "إنه كالرسول الذي يأتي من قبل العقل لإيقاظ النفس، ويقول عنه إنه صورة للمعقول، وإذا كان النظر أو الود يدرك الصور كما هي في

النفوس، فإن الإحساس يُدرك الصور كما هي مفصلة بالاستعانة بالنظر، فيكون في هذه المرحلة الارتقاء في درجات الجوهر الإلهي، من خلال مسار تدريجي؛ لأنه توجد حياة أخرى هناك عند الآلهة، فالنفس تمر إلى حالة دون إحساس فيها المزيج من المتعة والألم، وعلاوة على ذلك أن هذه المرحلة يمكن للنفوس أن تعيشها جميعًا.[1]

أما أعمال الروح فإنها تأتي من فوق، كما أن معطيات الإحساس تأتي من تحت الجانب الراجع، من النفس التي تحتوي بين القوتين السفلى والعليا، فالقوة السفلى هي قوة الإحساس والقوة العليا هي قوة الروح.[2]

وتبدأ مرحلة ثانية هي مرحلة التخلص من كل الموجودات، شغفها الانتهاء إلى السلام والطمأنينة وتخفيف الوحدة، ويستلزم منها التخلص من درجة الإحساس والارتفاع إلى درجة أكثر مقامًا هي:

مرحلة النظر: يقول فيها الفيلسوف "إن المشاهدة ترتفع قدرًا بارتفاعها من الطبيعة إلى النفس أو من النفس إلى الروح، فتكون المشاهدات أثناء ذلك في ازدياد مستمر حيث اختصاصها وانفرادها، لكونها مشاهدات حقا".[1]

1-Wiliam Ralph ing: the pyilosophy of plotinus, longmans green and go, p 217.

B.S. p440.،2-Plotinus: the sirenneads, translated by Stephen Macknne and

[1]-أفلوطين: تاسوعات أفلوطين، ص٢٩٦.

هذه المرحلة يخبرنا عنها عبد الرحمن بدوي في كتابه "خريف الفكر اليوناني" بأنها تُعد مرحلة التخلص من العالم المحسوس، وكل ما يحمله من المتبدد والمتكثر والمتغير، لكي يعيش الوحدة والطمأنينة والسلام الروحي، ليأمرنا بالانعطاف من درجة الإحساس والارتقاء، منها إلى درجة أعلى، هذه الدرجة العليا هي درجة النظر فيها، ويعود الإنسان إلى إعادة ترتيب تصوراته وفق تسلسل منطقي من أجل البرهان...[١].

ليؤكد أفلوطين في هذه المرحلة أنها ليست مجسمًا، ولكنها مبدأ نفساني يتجاوز الحالة الواعية من الحياة، فوضعت على مستوى الروح العليا، بالقرب من العالم الأعلى، فعلى الفيلسوف أن يصعد إلى هذا العالم من خلال التأمل الخالص، الذي هو تطهير حقيقي للروح من خلال التركيز على العالم الأعلى، أو ما يُعرف بالواضع الأعلى، فالروح في هذا الوضع تتجاوز حدود الملموس أو بالتالي لا تزال تتأثر بممارسة السحر، الذي يوجد فقط على مستوى الجسم من الروح...[٢]

وبذلك تُعد هذه المرحلة محطة للتخلص من العالم المحسوس وكل ما يحمله من المتبدد والمتكثر والمتغير، لكي تعيش النفس البشرية

---

[١] عبد الرحمن بدوي: خريف الفكر اليوناني، ص ١٤٠.

[٢] Aphilosophical study of ،plotinus and the presocratics :Giannisstamatellos-state university ،editor peus، sunyseries Enneads،prescratic influences in Plotinus p53،،of new York press

الوحدة والطمأنينة والسلام الروحي، فأفلوطين يُعطي هذه الدرجة الوسطى الرابطة في حقيقتها بين العلم المحسوس والعالم المعقول. منتهجًا بذلك درجات التفكير وفق الجدل الصاعد والنازل "الديالكتيك" متأثرًا وموافقًا لأفلاطون معطيًا له نفس الأهمية، لكن ما تُلاحظه هنا وفي هذه النقطة هي الأخرى يمكن أن تكون مرحلة يتم فيها تحصيل المعارف الكبرى والعظيمة، ولهذا يقول أفلوطين ويثني عليها بأنها تجلب لنا معرفة أسمى الأشياء، فهو يعتبر أن الروح التي تتأمل وتتوقع الحقائق الخالدة والأبدية، لها القدرة على أن ترى العالم الذي يضاء بالروح لتُرفع إلى الله أو تنظر إلى هيبته في حد ذاته؛ لأن جميع الأمجاد الروحية يمكن للروح أن تتصرف فيها،[1] لتستمر رحلة الروح وما تحمله من فضائل في سلم درجات الارتقاء، لتصل إلى مرحلة أخرى، ليكون فيها الإنسان أشبه ما يكون بحالة الجنون والعشق، في هذه الحالة يسقط كل شيء من الموجودات، لتكون النفس حينئذ في حالة الفناء، وهي مرحلة الوجد وفيها ما يلي:

- مرحلة الوجد: فيها تكون النظرة الشاملة للروح العليا، وتكون متاحة عادة للروح الدنيا، أو يقترح أفلوطين في هذه الحالة أنه من الممكن للروح الدنيا في لحظات نادرة أن تنغمس وتفنى تمامًا، وأن تكون تجربة شاملة، ليعتقد الفيلسوف أنه من الممكن التغلب على

[1] p: 224., and go ، the philosophy of plotinus, longmans green:Wiliam Ralph ing-

ضيق الوعي في هذه المرحلة بواسطة البصيرة الإدراكية، بالرغم من أنها عملية طويلة وشاقة.[1]

في هذه المرحلة أيضا تتحرر الروح من الحس وتعود إلى نفسها ثم إلى العقل من خلال زهدها، بحيث يصبح الإنسان في هذه الحالة خاليًا من الخطيئة ويسعى في نهج وجداني، لكن ما يتطلبه الخلاص الأفلوطيني هنا هو خلاص الجسد أو تواصل الأدنى بالأعلى، ليكتشف الأدنى في ذاته الأعلى محور هذا التواصل وهو العشق الإلهي.[2]

فيرى بذلك أفلوطين هنا أن المخطط الكوني يمكن الوصل به بسهولة، فيصبح مسارًا نفسيًا يعتمد بشكل حاسم على أساليب التطهير التي يُمكن أن توضح الجوهر الروحاني – الروح البشرية - وما تعشقه وتبتغيه في رحلتها إلى العالم الأعلى.

فالعشق الإلهي الأفلوطيني وعلى خلاف الحب الأفلاطوني، نجده متعددًا، إنه واضح عند أفلوطين بأنه لا ينتهي بالجدل (Dialictique)، فمهمة أفلاطون تكون قد انتهت بالوصول إلى أسمى المعقولات، بينما أفلوطين يتجاوز كل هذا، فلا ينهي مهمة العشق أو غير ذلك؛ لأنه يفيض من أعلى المعرفة بغية تحقيق التجاوز في الامتلاء والانغماس.[1]

---

p128، [1]Diamangaluori: Plotinus on the soul, Cambridge university press
p: 130-154. p، [2]Geantrovilard, la purification plotinienne, puf, 1955
[1]-Jean trowillard, la purification plotinienne, puf, 1955, pp:156-157.

وما نلاحظه في هذا السياق أن أفلوطين يختلف عن أفلاطون في استقلاليته بذلك الواحد الأفلوطيني، استقلالاً تامًا عن الفكر باعتباره حقيقة موضوعية، وهنا يكمن جوهر الاختلاف، فأفلاطون يعتبر الواحد المطلق هو نفسه الفكر، وعند أفلوطين يكون الواحد وراء ذلك الفكر، معتمدًا في ذلك على الإيمان بوجود مرحلة سامية، وهي الاتحاد بالإله، أو بأن هناك يومًا واحدًا، وهذا ما كان شائعًا في الإسكندرية في عصره.

إذن فمرحلة الوجد هي تلك المرحلة التي تتجاوز فيها النفس الثنائية "ثنائية الذات المدركة، والموضوع المدرك" إلى مرحلة الواحد، والاتحاد في هذه الحالة الأخيرة، فتسقط التفرقة بين العقل والمعقول فيصبحان شيئًا واحدًا في حالة طمأنينة خالصة، وفيما سموه باسم حالة النفس المطمئنة عند صاحبها،[1] وفي هذه المرحلة يسود التوتر والتركيز أيضًا، فتبقى الروح في صمت ونسيان مطلق بكل شيء، المعنى أن الأشياء قد سقطت عنه، لكن في هذه المرحلة يسيطر عليها الخوف والرجاء في طلب الوصول إلى درجة الطمأنينة، من هذه المرحلة عاش الإنسان السلام بعد القلق ليصبح وكأنه هو الله.

- الالتحام بالله: هذه المرحلة لا يكون التطهير فيها بإخضاع المادة، بل بخلاص النفس من الجسد، والتحامها بالإله وسيلتها الفلسفية للوصول إلى مبتغاها في الصعود إلى الواحد، غير أنها لا تصل إليها

[1] - عبد الرحمن بدري: خريف الفكر اليوناني، ص.١٤٠.

عن طريق الحس العقلي بل بنوع من التماس لا يُميز فيه بين عارف ومعروف.[1]

ولهذا عندما تصبح النفس على توافق مع ذاتها، فذلك التوافق أو الانسجام يعد شرطا وأساسًا للتوحد التام، وكأن الجوهرين يصبحان جوهرًا واحدًا والموجودين يصبحان موجودًا واحدًا، غير أن الارتقاء بالنسبة لأفلوطين لا يتم إلا من حيث ارتباطه بالعقل ليتخذ معنى الالتحام بالله، نتيجة ارتباطه بالعقل.[2]

وكأنه يُصرح بوجود درجات وتمايز بين الأنفس، فالتطهير ليس مرحلة لكل الأنفس بل للعاقلة فقط، والمغزى من أن مرحلة الالتحام بالله آخر مرحلة، وهي بمثابة نسيان مطلق لكل شيء، في هذه اللحظة فقط يتمتع المريد بأغلى النعم غير القابلة للوصف، فوجد أفلوطين لهذا الالتحام انجذابًا مع الله.

ثانيًا: الغاية من التطهير

يتم تناسخ الأرواح في كل جيل، وتمر من خلال عجلة الحياة البديلة والموت إلى الأبد، لكن ليس لهذا المبدأ أهمية أخلاقية، فسرعان ما تم تعديله من وجهة نظر أخرى متميزة تمامًا عما سبق، ووفقًا لهذا تقع الروح في الخطأ فتخضع لعملية تطهير

[1] - يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص٣٣٨.

[2] - plotin: les ennèads,iv, livre, iv ,p: 335.

طويلة من الخطايا، فتعود الروح إلى السماء بغية هدف كان الأسمى عند أفلوطين ألا وهو:

١- **الاتحاد بالله:** وفيه يتساءل أفلوطين عن كيفية الاتحاد بالله، وهل هذه الرحلة الأخيرة تتم أثناء مرحلة التطهير أم بعدها؟ وهل هي الفضيلة في حد ذاتها؟ يُجيب أفلوطين في تاسوعه الأول:

بأن الاتحاد بالله ناتج عن التطهير بالفضائل والفراغ منها، وبعدها تأتي عملية الالتحام بالله، فيصفه أفلوطين بأسلوبه الغني بالمواقف والمشاهد الرائعة، التي تجعل من مؤلفاته فضاءً روحانيًا مقدسًا، فهو يقول في موضوع الاتحاد بالله: "إنه مشاهدة وانطباع مرئي من الباطن، ويعمل فيها عمل المبصرات في البصر".[1]

لقد قيل عن أفلوطين في عرضه لمفهوم الفضيلة إن أسمى مراتبها تكمن في أن تصبح شبيهة بالله، قاصدًا بذلك أن الإنسان لديه رغبة ضرورية في التشبه بالله، وتجسيد صفاته في حياته الإنسانية، وكلما نجح في ذلك كلما كان أكثر تفضلاً ورفعة.

فالاتحاد بالله: هو ولادة وتحديد الله في النفس البشرية، فمن خلال مذهب التجسد يُمكن أن يصبح الإنسان إلهيًا؛ لأن الإله قد أصبح رجلاً، ويُمكن وصف عملية الانفصال والاتحاد مع الواحد بأنه التصوف؛ لأنه يُستخدم بعد ذلك بمعنى أنه في تقاليد

[1]- أفلوطين: تاسوعات أفلوطين، ص٦٢.

"اللاهوت الصوفي" ما هو إلا تحقيق عقلاني بشروط اتحاد الرجل مع الله.[١]

والمعنى من هذا أن غاية النفس هي الاتحاد بالله، وكل علم أسمى إنما يعتمد على العناية الإلهية، ولهذا كانت الموجودات لها فضائل كالاعتدال والشجاعة والعدالة وغيرها، وتوحيد الفضيلة في النفس حتى تبلغ أجزاؤها درجة الاتحاد.

وللوصول إلى أرقى درجات التطهير وجب على الإنسان الفاضل التحلي بالفضيلة العليا الكامنة في الاتحاد بالله، فالفضيلة هي إظهار الألوهية، وهي كذلك واقعة تاريخية في حياة الإنسان الفكرية.[٢]

والملاحظ هنا يجد أن الفضائل درجات والتطهيرات درجات، وكل ما هو إيماني فيه تدرج، وفيه الأول والقمة، وهذا يدل على مدى اجتهاد الفيلسوف في صياغة هذه المفاهيم والتعريفات الروحية.

من هذا المنطلق يحاول أفلوطين أن يشدد على الحاجة لتطهير الروح من النجاسة الجسدية، من أجل الصعود إلى الجمال الحقيقي، والكمال هنا يشير الفيلسوف إلى التطهير، وذلك من خلال ضبط النفس والشجاعة والفضيلة والحكمة.[٣]

---

١ - Jouge J E Gracia and timothy B Noune: Acompanion to philosophy in the Middle ages ; Black well Publishing, p 440.

٢ - أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية، تاريخها ومشكلاتها، ص ٤٢٥.

٣ - Giannisstmatelles: Plotinus and the prescoratics la philosophical peuseditor, state university of newyork press, p 165.

ولقد أضاف أفلوطين الزهد في الحياة بغية كمال الفضيلة أيضًا، هادفًا إلى بلوغ حياة أخرى، ففي حالة الاتحاد لا بد من الارتقاء والعودة، ولا بد للصاعدين إلى قدس الأقداس أن يتطهروا.

فالروح في هذه المرحلة تلعب دورًا بارزًا في فلسفة أفلاطون، ولاسيما في محاورة فايدروس والجمهورية، ولقد اعتبر الأفلاطونيون عادة أن الروح على الرغم من أنها تقطن بشكل مثالي في العالم الخالق إلا أنها تنزل أحيانا عبر السماء إلى مجالها الفرعي، من أجل إعطاء الحياة للنفوس البشرية، ليعتقد أفلوطين أن النفوس البشرية مثالا للنفوس اللاهية.[1]

وحديث أفلوطين عن هذه الغاية يصدر عن تجربة شخصية عاشها، نابعة من التأمل الداخلي وانعتاق النفس من العالم المحسوس، وهي حالة عاشها الرجل أربع مرات خلال حياته، لتصل نفسه البشرية إلى قمة السعادة في تجربة الجذب.

ولقد أراد الفيلسوف في هذه التجربة أيضًا تجاوز المعقول والإدراك، والاتحاد بما لا مجال فيه للتمييز، وبهذا فهو هنا يخرج على الفلسفة العقلية ويتابع الأفكار الهندية، وفكرته هذه خليط من العقائد القديمة إلى جانب التصوف العالي.

إذن فالاتحاد بالله بالمفهوم الأفلوطيني يتطلب وجود الزهد بغية الذهاب إلى الله، على خلاف أفلاطون الذي يرى أن المعرفة تذكر،

---

[1] - Diamangalui: Plotinus on the soul, combridgeuniversitypress, p134.

وهـذا راجـع إلى أن الخير فيمـا وراء الـوجـود هـو قمـة في الارتقـاء والسعادة.[1]

وهكـذا فـإن تحقيـق الوحـدة "الاتحـاد" يـأتي عـن طريـق العمـل بالأسس والخطوات لعملية التطهير، وفيها لا بد أن نتجرد من كل ما هو حسي مجيبًا أفلوطين عن التساؤل بنفسه بأنه: "لا بد أن نرقى إلى المبدأ الكامن في حواسنا، وبعد أن نتخلى عن الكثرة التي هي سمتنا نتخذ سمة الوحدة".[2]

والملاحظ من هنا أن الإنسان لا يصل إلى هذه الغاية إلا بشق النفس، فهو يعيش صراعًا وضغوطات ومطالب الجسد وشهواته، ليشكل بذلك سجنًا للنفس البشرية، فلا تتحرر منه بممارسة الفضائل والهرب من شقائها في العالم الأدنى، بل بالعودة أيضًا إلى مصدرها الأول.

ويضيف أفلوطين أنه في هذا المقام لا يتحدث عن العلم أو النظر بل عن الرؤيا، وفيها تكون النفس قد فارقت عالم الحسيات فتتشبه بالله، وهذا هو الهدف والغاية من رحلة النفس البشرية عبر الفضائل، لتبث فيها حياة الآلهة والمؤلهين من البشر، والتحرر من كل غريب إلى حياة لا وجود فيها لكل أرضي، فيها فقط هروب المتوحد إلى الموّحد.[3]

---

[1] - Louis lavelle: traite de valeur, tome 1 ; p - p.،43-51.

[2] - أفلوطين: تاسوعات أفلوطين، ص ١٩٧.

[3] - ماجد فخري: تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس ٥٨٥ ق. م إلى أفلوطين ٦٧٠م، ص ١٩٨.

فالأرض سبب اغتراب النفس عن موطنها، وسبب تعلقها بمجال لا تحبه ولا تطمح إليه، بل كانت دائمة البحث عن أسلوب تحرر ممكن، لتكون مرحلة الاتحاد بالله هي الأخيرة في عملية التطهير، من خلال الدأب على حياة الوجدان والروح والمجاهدة الصوفية وغياب شعور النفس بذاتها، فتنطمس معالم الأشياء.

لتخبرنا نتائج اليونانيين عن الإحساس في مرحلة الاتحاد بالله والطمأنينة المشهودة، بأن السالك يحس بحضوره مع الله في كل وقت وحين، وفي شتى الأشياء دون انقطاع، بل أكثر من ذلك إحساسه بأن كليهما شيء واحد مشترك معه حتى في الهوية، وهي حالات نادرة الوقوع.[1]

فتنطبق بذلك هذه النهاية السعيدة عند أفلوطين على طريقين ميتافيزيقيين؛ الأول نازل يصف فيه أفلوطين سير الوجود من الأول إلى العقل ومن العقل إلى النفس والأجسام المحسوسة، يقابله طريق صوفي صاعد يصف فيه عودة النفس إلى مصدرها الأول.

[1] - محمد عبد الرحمن مرحبا: مع الفلسفة اليونانية، ص ٢٤١.

٢- علاقة الفضيلة بالسعادة:

للفضيلة دور كبير في فلسفة أفلوطين، إنها الرابط الذي يربط بين أجزاء فلسفته المختلفة، وكذلك خط الوصل بين تصوراته في العالم الأعلى والعالم الأدنى، ومن هنا جاء اهتمام الفيلسوف بالفضيلة، إذ أفرد لها فصلا كاملا في تاسوعيته.

فقد سعى أفلوطين في هذا الإرث الفلسفي إلى دراسة الفضيلة، حيث أبرز معناها وعلاقاتها لما رآه من قوة عظيمة قادرة على تحقيق السعادة للبشر، ذلك في قوله: "إنه من شأن الفضيلة أن ترتفع بين ما هو مشترك بين العوام، فتتجاوز مستوياتهم إلى الخير والأفضل".[١]

ولقد اهتم أفلوطين بالسعادة بغرض أن يكشف عن القوة الديناميكية للفضيلة بأنواعها، والتي بثتها الآلهة في النفس البشرية، بغية الوصول إلى الآفاق السعيدة للعالم العلوي.

فلو تساءلنا عما تعنيه علاقة الفضيلة بالسعادة عند أفلوطين لوجدنا أنه يربط "زيادة السعادة على اعتبار أن الفضيلة تزداد وتعظم، فلا نراعي عدد سنوات سعادتنا، بل وفقًا لما حصل فينا من اكتمال في الفضيلة، وذلك عندما يتم لنا ذلك الاكتمال".[٢]

وكأن الجانب النفعي يظهر في فلسفة فيلسوفنا في هذه الفكرة، ويعود ليبحث نتائج الأفعال قبل البداية في الأفعال، وهذا قلّما

١- أفلوطين: تاسوعات أفلوطين، ص٧٠.
٢- المصدر نفسه، ص: ٧٣.

يحدث في فلسفته، فلم نجد لها ظهور من قبل بل كان دائمًا ينادي بالغاية المطهرة من أي غاية.

وقد ذكر الرجل وظيفة الفضيلة التوسطية هذه في تاسوعه الأول في فصله الخامس، ويخبرنا أن من جمع السعادة في الأعمال فقط فهو غريب عن الفضيلة وعن النفس، ولأن فعل النفس في النقطتين هو فعل قائم في النفس بينها وبين ذاتها، فهذا هو حق الثبات في السعادة".[1]

ومن هذا فإن الفضيلة تختلط بالسعادة، فالإنسان الفاضل هو الذي يحقق الانسجام بين الفضائل، ومقابلتها لقوى النفس، وهذا ما يؤدي به إلى التشبه بالله وبلوغ درجات الكمال وليس إنسانًا قام بالفعل فقط.

كذلك تعد الفضيلة من أبرز الطرق المُوصلة إلى السعادة، فقد رأى فيها قوة عظيمة من تجربة حقيقية عاشها وهي طهارة النفس البشرية والتحامها بالإله، فالفضيلة العليا كما يُقر أفلوطين، لا تكون في العالم المحسوس، وإنما تكون في العالم العلوي، فهناك تسعد النفوس وتعيش الطمأنينة، وما دام الاجتهاد فضيلة، فهل يمكن أن يكون الإنسان سعيدًا ما دام مجتهدًا؟

إن السعادة تتمثل في الحكمة التي تنطوي حتمًا على الشعور وعلى حضور الإدراك، إذ إن السعادة أيضًا تتعلق بالنفس، إذ إنها طاقة محصورة في النفس وليس في النفس كلها، ذلك لأن السعادة

[1] - أفلوطين: تاسوعات أفلوطين، ص ٨٠.

ليست بضخامة الجسد وعافيته، كما أنها ليست بالإحساس في أحسن أحواله.

فالإنسان الفاضل هو ذلك المخالف للأمور التي تحيط به من الخارج، أما الإنسان المقيد بتلك الأمور الدنيوية فمهما يكن جميلاً وعظيمًا وغنيًا، فإنه مع ذلك لا يزال في العالم الأدنى، ولا يُحسد على تلك الأمور، ويتم وصفه بالإنسان المخدوع، أما الإنسان الحكيم فلا شيء قد يأتي له، وإن تيسرت له فإنه يخفف من شأنها.[1]

إذن الرجل لا يقال عنه إنه حكيم إذا لم تتم له تلك الأمور العظيمة القائمة بجلال الحكمة وصفاء الخير، فلا مقام للسعادة في الحياة على ما هي في عرف الناس، ولذلك يرى أفلاطون أن الصواب في أن يُستمد الخير من العالم الأعلى.[2]

دون ذلك فكمن يُغير مسكنًا بمسكن آخر؛ لأن سعادته تزيد من وراء تلك المساكن، وبفعل هذه الطريقة الصوفية التي تنقل الإنسان من العالم الإنساني الذي تعوّد فيه على الحياة العادية الإنسانية التائهة، إلى العالم الإلهي الكامل، وبعد كل الاعتبارات التي أوردناها إلى الآن، لا بد لنا من أن نلفت الانتباه إلى التشخيص الأفلوطيني لعلاقة الفضيلة بالسعادة.

[1] - المصدر نفسه، ص: ٧٥.
[2] - المصدر نفسه، ص ٨١.

يعتقد أفلوطين في تاسوعاته أن الحياة الطيبة والسعادة أمر واحد، يتحين الفرصة للغوص في أعماقها، خاصة وارتباطها بحال الحياة الطيبة ورغد العيش ورفاه الحياة، ولأن غاية الإنسان وهدفه المنشود هو السعادة، فالصواب في نظر أفلوطين هو البحث عنها، فيقول: "هو قول الذين يرون السعادة في مستوى الحياة الناطقة، وليس في الحياة فقط ولو كانت حياة يرافقها الحسن".[1]

إن ما يهدف إليه أفلوطين هو تحرير النفس من سجن الجسد وشهواته وتطهيره، ليصل إلى المراتب العليا، حيث لحظة المشاهدة القلبية لأنوار الحقيقة، ولا يتم هذا إلا عن طريق الحق واليقين، بواسطة تأسيس المعرفة العقلية المنطقية، التي تستمد مبادئها من العقل، وترفض لغة الجسد.

ويتساءل الرجل في نفس السياق قائلاً: "يجدر بنا أن نسألهم، لماذا يتصرفون هكذا ويجعلون السعادة مقتصرة على الحيوان الناطق فحسب؟"،[2] وكأنه يريد أن يبرر كل ما يتبناه وكل ما يقول به ولا يترك أي مفهوم غير مبرر بصفة قبلية، ويرد على كل متسائل قبل سؤاله، هذا دليل آخر على النبوغ والعبقرية الفلسفية للرجل.

فيفسر ذلك بأن العقل أشد قدرة على تسهيل فهم الطبيعة واكتشافها وتأمين الحياة فيها، ليستثني بأن السعادة أيضًا موجودة في المخلوقات التي لا عقل لها، فالعقل علة السعادة ومصدرها،

---

[1] - أفلوطين: تاسوعات أفلوطين، ص٧٩.

[2] - المصدر نفسه: ص ٧١.

فهو سبب تسيد الإنسان واختلافه إيجابيًا عن كل المخلوقات وكماله في الفضيلة، يُصبح العقل في نظر الفيلسوف، الأداة المسخرة لممارسة الفضائل وهو الأهل لذلك، مبررًا بأن قيام السعادة في خيرات العقل، ولأن الإنسان يفوق سائر الحيوانات بالسعادة فسعادته قد تكتمل دون الحاجة إلى وجود الجسم، فمركزها الحقيقي النفس الإنسانية التي تعمل دون حاجة إلى وجود الجسم وأعضائه، ويرجع هذا الانفصال نتيجة اتصالها بالله، ولا تحصل هذه السعادة المنشودة قبل لحظة الاتحاد بالله، معنى ذلك وجود سعادة كاملة وأخرى ناقصة في الحياة عن أفلوطين، كيف ذلك؟

من منظور الفيلسوف فإن العقل قد تجلى في كل الحياة الإنسانية، والفضيلة ما هي إلا وجه من وجوه العقل؛ لأن قيم العقل قيم أخلاقية، كما أنها قيم جمالية أي تفوق الظاهر من الإنسان والمجسم منه.

وقد أضاف أفلوطين قائلاً: "يُوجد تدرج صاعد على نحو يجعل كل حقيقة هي حيز الحقيقة الأولى منها، فحيز المادة إنما هو الصورة، وحيز الجسم هو النفس، وحيز النفس هي الفضيلة، وأعلى منها أيضًا العقل وفوقه الطبيعة التي نسميها الأول"، وهذا هو المسار الذي يؤمن به أفلوطين في الحياة الدنيا، وصولا لغاية الغايات من الفضيلة.

ما يريد أن يوضحه أفلوطين مما سبق هو مفهوم السعادة المشترك في الحياة، وأنه من شأنها أن تترفع بهذه الصفة إلى الحيز الأفضل، فهي لا تنتهي عند مرحلة واحدة وغاية واحدة، بل طريقها مفتوح وغير منتهٍ، وفي هذا فليجتهد الناس[١].

ثم ينتقل أفلوطين للحديث عن السعادة وعلاقتها الوطيدة بالفضيلة في فلسفته، فالإنسان الفاضل عنده ليس تعيسًا ولا يضحي بالحياة الأولى من أجل حياة أخرى، بل يعيش حياته هذه بسعادة كاملة كلما كان فاضلاً.

لكن هناك ما يعيق تحقق هذه السعادة من بينها، الأوجاع والأمراض التي من شأنها أن تشكل الآلام والأحزان الناتجة عن تعلق الإنسان بحياة يعيشها مباشرة تؤثر فيه وتُنغص حياته.

"إذا كان الإنسان ذا فقر ومعيبة، فكيف يكون في تلك الحالات صاحب حياة طيبة مستمتعًا بالسعادة؟ ولا شك في أن من أمعن النظر في تلك الأمور توقف مترددًا...."[٢].

غاية الرجل مما سبق تهيئه الأنفس وعدم الاستسلام إلى المخاوف ومواجهة مفاجآت الأقدار، لما تحدثه من أثر على النفس، فالحقيقة ليست فيما يظهر بل في الصبر والتعلق بالروح، مؤكدًا على أن الفضيلة خير وسيلة للدفاع عن السعادة؛ لأنه من لا يعمل بما تقتضيه الفضيلة يستحيل أن يكون سعيدًا تؤكد الدراسات

[١]- أفلوطين: تاسوعات أفلوطين، ص٨٢.
[٢]- Louis lavelle: traite de valeur, tome 1 ; p ٦٥.

السابقة على أن الكيان الإنساني، بوصفه مكوّنًا من نفس وجسد، وليس هناك أفضلية بجزء منها على الآخر، مما يبحث أن الفضيلة عند الإنسان القديم من إيمانه أن هناك جزءًا لكل ما فعلته النفس في حياتها، مما يجعل للفضيلة قيمة عظيمة، حيث أصبحت منهجًا للسعادة ووسيلة لاستقرار النفس البشرية وتهيئتها للحصول على النعيم.

فكما ورد سابقًا في فلسفته "كلما زادت الفضيلة زادت السعادة، على اعتبار أنها تزداد وتعظم، فلا تراعي عدد سنوات سعادتنا، بل وفقًا لما حصل فيها من اكتمال للفضيلة".

وهذه الحالة في نظر أفلوطين هي أن السعادة لا توسع الإنسان، وإنما التفكير والفهم العميق للأشياء، مما يعني أن السعادة عنده ممارسة التفكير والتأمل والاحتكام بالفضائل، بالتمييز بين الصحيح والخطأ، ولأن الفضيلة جسمية ونفسية في الوقت نفسه، فالطبيعة الإنسانية انعكاس الفضيلة والروحانية، والنقص الذي يعتري السعادة الدنيوية في نظره ما هو إلا انعكاس الأمراض والأوجاع والألم على النفس، فيما تكمل السعادة المنشودة يتحقق الالتحام والاتحاد بما تعشقه النفس في الواحد.

تابع (photinus) على وسيلة أخرى للسعادة على الحب، وذلك من خلال دراسته للقبيح، والمقصود منه ليس غياب الشكر، وإنما أبشع شيء آخر في الطبيعة هو وجه إنساني مشوه بمشاعر قاتمة،

يثيرنا لأنه يبدو أن مبدأ الشر هناك قد وضع بصماته على ما كان من المفترض أن يحمل صور الله.[1]

على اعتبار أن الحب أساس السعادة؛ لأنه في نظر الرجل المبدأ الإلهي الأعلى والأكثر تميزًا، فهو الدافع للخلق والخلاص، والسعادة على حد سواء.

إنه يمكّننا ربما من رؤية التطهير الإجماعي والفردي الناجم عن المعاناة، ويحظر تمامًا العزلة الأخلاقية التي بدت لنا نقطة ضعيفة في الأخلاق الأفلوطنية.

ليشكل بذلك التطهير الأفلوطيني مرحلة الإعداد والتهيئة وتحقيق الجذب الصوفي، الغامر بالانفعال السابق لمرحلة الاتحاد بالله، مُراده من ذلك الشعور بأعلى درجات السعادة، كذلك فإن السعادة وفقا للحياة توجد في الحياة الفضلى التي تلتقي بالزمان الخالد، بل بالسرمدية.

أما القول بأن السعادة من طول الزمن، وكثرة الأعمال، فإنه يعود إلى أن السعادة جمع ما فات وما زال من الأمور والحوادث، "والسعادة إنما هي الملكة في النفس التي تحدث السعادة والانبهاج الذي ينشأ عنها، ومن جعل السعادة في الأعمال جعلها فيما هو غريب عن الفضيلة وعن النفس بينها وبين ذاتها، وهذا هو حق الثبات في السعادة".[2]

---

[1]- the phiheophy of phetinus by williaim rahph laje p (73).

[2]- أفلوطين: تاسوعات أفلوطين، ص ٨٥.

ما نخلص إليه مما سبق أن السعادة بالنسبة إلى المفكرين القدماء كأفلوطين لا يمكن أن تكون سعادة واقعية؛ لأنها تأخذ وجودها في العالم الدنيوي، غير أن هذه السعادة لا يمكن إلا أن تكون في أجزائها واقعية؛ لأنها تأخذ وجودها من الخير المتجسد، أي المحقق في العالم.



خاتمة

وأخيرًا ومن كل ما سبق، سنخرج للقارئ الكريم بتقديم خاتمة هذا البحث الذي حاولنا فيه أن نقدم فيه تلخيصًا للفضيلة عند أفلوطين.

وبدأناه بقولنا إن الحديث عن الفضيلة عند أفلوطين وعند سابقيه من الفلاسفة والمفكرين في الفلسفات القديمة والفلسفة اليونانية، بدأناه بسعينا إلى أبرز المحطات الفلسفية الكبرى في حياة الرجل أو التي يُؤمن فيها بأن العالم المادي غير حقيقي، والروح والفضيلة ما هي إلا سفينة ترحل لبلوغ الكمال والالتحام بالواحد الذي يُعد في نظره كل الحقيقة والخير، وما هو إلا روحانيات خالدة قد عاشها بضع مرات في خياله.

وهكذا وجدنا المعايير تختلف عبر مرور الزمن والتي وضعها الفلاسفة للفضيلة كلٌ على حدة حسب ما يُؤمن به، وليجعلوها بعد ذلك ركيزة ومُنطلقا للفكر الأفلوطيني.

ففلسفة أفلوطين متأثرة في البداية بالتجربة الدينية، فنقطة البدء ونقطة الانتهاء جاءت على نحو صوفي، وهذا الطابع غير موجود في الفلسفة المثالية، ولقد أخذ أفلوطين عن سابقيه أيضًا من الرواقيين أن الموجودات تستمد وجودها من الواحد، فهي تفقد الوجود إذا فقدت وحدتها.

ليكون الواحد عند أفلوطين ذا سمة صوفية إلى جانب سمته العقلية، والجدير بالذكر أنه يُؤكد هذا القول من منطلق تجربة نادرة وتجربة الاتحاد بالله أو تجربة الوجد الصوفية، فلا وجود للمعرفة العقلية عند أفلوطين من دون الحياة الروحانية، والنفس عنده لا تعرف العقل إلا بالاتحاد به.

وهكذا لم يكن قصد أفلوطين أن يُعلم تلامذته حقائق جديدة بقدر ما كان قصده إعدادهم لحياة سعيدة، والحقيقة أنه يحاول أن يتعدى المادة لممارسة الفضائل أو يتطهر تطهيرًا يصله بالعقل الإلهي.

فالغاية من فلسفة أفلوطين الإرشاد إلى الطريق الذي يصل به الإنسان إلى إفناء الذات في الوحدة الإلهية بالواحد، والمزاج المكون لهذه التجربة هو في الأصل الوجد، وما يمكن أن نستخلصه من فلسفة أفلوطين أن مذهبه قائم على عالمين: عالم سفلي، وعالم علوي، وهناك هوة فاصلة تعمل على ربط الصلة بين العالم المعقول والعالم المحسوس وهي ممارسة الفضائل، ووفقا لما تقدم فإن مراحل التطهير والإحساس والنظر والوجد، هي تجارب صوفية ذات منزلة رفيعة، وهي الغاية النهائية وبالتالي أساس اكتمال الفضيلة كما سبق ذكره..

أما الجمال فهو عامل ضروري يجب أن يتوفر في المعنى الفضائلي، فيكون جمالا روحيًا منزهًا على الجمال الملموس، لكنه لا يعارضه ولا يعتبره جُرمًا بقدر ما يعتبره مكان الانطلاق في اكتشاف العوالم الجميلة، والتي تحمل جمالا كاملاً مثاليًا يتم تذوقه عن طريق روح الإنسان وليس جسمه، وهذه الجماليات يتم التقرب بها من الواحد تمامًا مثل الصلاة فهي عبادات كذلك.

والجسد في فلسفة أفلوطين وفي الفضيلة عنده هو جزء خاضع للروح وليست هي من تخضع له، كما أنه يُؤثر فيها ويتأثر بها، وبعد الموت ومغادرة الروح له تصبح في محل آخر، ويخضع هو لعملية التحلل والفناء والزوال، لكنه قد يستفيد من نفس حُكم عليها بالعودة لعالم الدرك الأسفل فيحدث تناسخها معه.

وبالنسبة للطهارة فقد دعا أفلوطين إلى تطهير الجسد والاهتمام بجمالياته، وهذا لأنه يحمل نفسًا ويخضع لها، فمن مظاهر إكرام النفس إكرام بدنها، لكن الطهارة الحقيقية هي تلك التي يكون فيها تطهير النفس من كل الشهوات الجسمانية.

ليتبين أن غاية أفلوطين من ممارسة الفضائل هي الاتحاد بالله، وبهذا الفيلسوف قد نبع منهج أفلاطون في الجدل، فالنفس في صعودها لدرجات الجدل ترى العقل فتعرف أن جميع الأنفس جميلة، ويحكم بأن هذه المثل هي الكمال.

ليأتي دور التطهير الأخلاقي عنده، فهو يقودنا إلى العقل أيضًا، وما كل فضيلة وجهًا من وجوه العقل، لتكون غاية أفلوطين العظمى من خلال عملية التطهير تحرير النفس من البدن، والذي لا يتم إلا

بمحاربة الرذائل وجمع الرغبات والتخلص من الانفعالات، كما أن التأمل العقلي هو وسيلة فعالة لتجريد النفس من الجسد.
لتمثل نظرية التطهير عند أفلوطين على خلاف سابقه فيلون ممارسة للزهد والمجاهدة ورؤية الله كعيان مباشر، ليتم الفناء بعدها في الذات الإلهية، لتجدد بذلك هذه العملية عنده باعتبارها مرحلة التهيئة والإعداد النفسي من أجل تحقيق مرحلة الجذب الصوفي التي تستوفي مرحلة الاتحاد بالله، وهذه هي غاية التصوف الأفلوطيني، وكذلك بيت القصيد من ممارسة الفضائل.
ومما سبق نستطيع تسجيل الملاحظات التالية:
- إن معاني الفضيلة التي عرضناها تتماشى مع فلسفة أصحابها.
- أنها توزع بين المعنى والحاجة في فلسفة أفلوطين.
- كذلك تعتبر الفضيلة محاولة جادة في الفكر الأفلوطيني الساعي من خلالها إلى بلوغ هدفه الأسمى.
إلا أن الهيئات المختارة في تحليلها للفضيلة وقواعد إرسائها تبقى عينات تحتاج إلى دراسة أشمل بغية محاولة استعمال نظرية الفضيلة عند أفلوطين.
ومن هذا المنطلق:
كيف عالج الفلاسفة والمفكرون - ما بعد أفلوطين - موضوع الفضيلة؟
وهل هناك من اتبع منهجه وجعله ركيزة لفكره؟
وهل هناك طرق أخرى لبلوغ الاتحاد بالله والوصول إلى السعادة؟

* * *

قائمة المصادر والمراجع

١- قائمة المصادر المعرّبة:

- أفلوطين: تاسوعات أفلوطين، ترجمة فريد جبر، مراجعة جزار جيهامي وسميح وغيم، مكتبة لبنان بيروت، ط١، ١٩٩٧م.
- الإليادس: الجزء الخامس، ١٩٨١.

٢- قائمة المراجع بالعربية:

- إبراهيم يوسف النجار: مدخل إلى الفلسفة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط٢، ٢٠١٣ .
- أفلاطون: زكي نجيب محفوظ، محاورة فيدون، ضمن محاورات أفلاطون، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٦٣م.
- أفلاطون: محاورة الجمهورية، ترجمة حنا خياز، دار الأندلس، د س، ط٢ .
- أحمد أمين، وزكي نجيب محمود: قصة الفلسفة اليونانية، مطبعة دار الكتب المصرية القاهرة، ١٩٣٥م.
- أرسطو: السياسة، ترجمة وتعليق الأب بزيارة البولسير، اللجنة اللبنانية، لترجمة الروائع الإنسانية بيروت، لبنان، ١٩٧٥م .

- أرسطو طاليس: في الشعر، نقله إلى العربية، ابن يونس القنائي، ترجمة شكري محمد عياط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣م .
- إمام عبد الفتاح: فلسفة الأخلاق، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٠م.
- أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية، تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، س ط ١٩٩٨م.
- إميل بريهيه: الفلسفة الهيلنستية والرومانية، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الجزء٢، ط٢، ١٩٨٨م .
- أنجلو شيكوني: أفلاطون والفضيلة، مع فصل أخير حول موضوع الفضيلة بين أفلاطون والفارابي، ترجمة منير سغبيني، دار الجيل بيروت، لبنان، ط١ .
- برتراند راسل: تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة زكي نجيب محمود، مراجعة أحمد أمين، ج١، ٢٠١٢.
- جماعة من أساتذة السوفيات: موجز تاريخ الفلسفة، ترجمة توفيق سلوم، دار الفارابي بيروت، لبنان ط١، ١٩٧٩م .
- جوليوس بورتنوري: الفيلسوف وفن الموسيقى، ترجمة فؤاد زكريا، دار الوفاء لدنيا الطباعة، الإسكندرية، ط١، ٢٠١٤.
- حسام الدين الأيوبي: بواكير الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١م، ط٢.
- حسن حمزة شهيد: الأخلاق في الفكر الأفلاطوني، جامعة الكوفة، العدد العاشر، ٢٠٠٨ .
- حنا أسعد فهمي: تاريخ الفلسفة من أقدم عصورها إلى الآن، طبع بالمطبعة اليوسفية، الحوار بوستة باب الخلق بمصر، ط١،١٩٢١م.
- رؤوف سبهاني: تاريخ الفلسفة في إيران، منشورات زين، بيروت، ط١، ٢٠١١.

- رمضــان الصــباغ: جماليــات الفــن، دار الوفــاء للطباعــة والنشــر الإسكندرية، ط١، ٢٠١٦.
- سناء حضر: النظرية الأخلاقية عند أبي علاء المعري بين الفلسفة والدين، دار الوفاء لدينا للطباعة والنشر، ط١، ٢٠٠٤ م .
- عبد الرحمن بدوي: أفلاطون، دار القلم، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٧٩م .
- عبد الرحمن بدوي: خريف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة العصرية، القاهرة، ط ٣، ١٩٥٩م.
- عبد الرحمن بدوي: الأخلاق النظرية، وكالة المطبوعات الكويت، ١٩٧٥
- عباس ارحيله: الأثر الأرسطي في النقد والبلاغة العربيين، مطبعة دار النجاح الجديدة، الدار البيضاء ط١، ١٩٩٩م.
- عبد الله الدحيات: النظرية النقدية الغربية من أفلاطون إلى بوكاشيو، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط٢ ، ٢٠٠٧.
- فتحي التريكي: أفلاطون والدياليكتيكية، الدار التونسية للنشر والتوزيع، ط١، ١٩٨٥م .
- فؤاد سواف، وتاتاركيفتش: الفلسفة اليونانية، ترجمة محمد عثمان مكي العجيل، كنوز للنشر والتوزيع، القاهرة.
- كامل محمد عويضة: أفلوطين بين الديانات الشرقية وفلسفة اليونان، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط١، ١٩٩٣م.
- محمد عبد الرحمن مرحبا: مع الفلسفة اليونانية، منشورات عويدات، باريس، ط٣، ١٩٨٨ .
-محمد عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، بيروت ط٣.
- مصطفى النشار: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ج٢، ط١، ٢٠٠٠ .

- ولترستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة ١٩٨٤ .
- ماجد فخري: تاريخ الفلسفة "من طاليس ٥٨٥ ق م، إلى أفلوطين ٦٧٠م"، دار العلم للملايين، بيروت لبنان، ط١،مارس١٩٩١.
- محمد حسن مهدي: الفلسفة الإغريقية ومدارسها من طاليس إلى أبيروقلوس، عالم الكتاب الحديث للنشر والتوزيع، إربد، الأردن، ط ١.
- محمد حسن مهدي: الجمهورية المثالية في فلسفة أفلاطون، وموقف الإسلام منها، عالم الكتاب الحديث، الأردن، ٢٠١٤م .
- محمد مهران رشوان: تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة ،١٩٩٨م.
- مختار غريب: الفلسفة السياسية، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، ٢٠٠٩م
- مصطفى النشار: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي "السابقون على السوفسطائيين"، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ج١، ١٩٩٨م.
- مصطفى حسن النشار: الفلسفة الشرقية القديمة، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، الأردن، ط١، ٢٠١٢م.
- مهدي أحمد حيدر: القيم الخلقية والمجتمع المثالي، منشورات دار الأكاديمية، للطباعة والتأليف والنشر والترجمة، طرابلس، لبنان، ط١، ٢٠٠٧ .
- موسى معيرش: تصنيف القيم "بين الدين والفلسفة"، دار بهاء الدين للنشر والتوزيع، قسنطينة، الجزائر، ط١، ٢٠١٦م .
- محمد محمود أبو قحف: مدرسة الإسكندرية الفلسفية "التاريخ الحضري والحوار الثقافي" بين الفلسفة والدين، دار الوفاء لدينا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط١، ٢٠٠٤م .

– مجـدي كيلانـي: المـدارس الفلسـفية في العصـر الهيلينسـتي، المكتـب الجامعي الحديث، جامعة الإسكندرية الطبعة ٢٠٠٩.
- محيي الـدين بن عربي، ترجمات الأشـواق، دار بيروت، بيروت، لبنـان، ١٩٨١م - يوسـف كرم، تاريخ الفلسـفة اليونانية،

٣- المعاجم والموسوعات:

– أنـدري لالانـد: موسـوعة لالانـد الفلسـفية، تعريـب خليـل أحمـد خليل، المجلد الأول، منشورات عويدات باريس، ط٣، ٢٠٠١

– الحـاج كميل: الموسوعة المبشرة في الفكر الفلسـفي والاجتماعي، مكتبة لبنان ناشرون، ط١، ٢٠٠٠.

– جميـل صليبا: المعجـم الفلسـفي، دار الكتـاب اللبنـاني، بيروت، لبنان، الجزء الأول، ١٩٨٢.

– عبـد المـنعم حنفـي: موسـوعة الفلسـفة والفلاسـفة "جميـع المـذاهب والأنسـاق والمـدارس المختلفـة في الفلسـفة، وفي نظرياتها في الشـرق والغـرب وعنـد فلاسـفة اليهوديـة والنصـرانية والإسـلام وفلاسـفة العربية وفلاسفة المصريين، مكتبة مديولي الجزء الأول، ط٢، ١٩٩٩.

– مـراد وهبـة: المعجـم الفلسـفي، دار الثقافـة الجديـدة، القـاهرة، مصر، ط٣، ١٩٧٩.

– المعجـم الـوجيز: الصـادر عـن مجمـع اللغـة العربيـة، دار التحريـر للطباعة والنشر، القاهرة،ط١ ١٩٨٠.

٤- الرسائل الجامعية:

– عبـد العـال عبـد الـرحمن عبـد العـال إبـراهيم: الإنسـان لـدى فلاسـفة اليونـان في العصـر الهيلنسـتي، رسـالة مقدمـة لنيـل شـهادة

الدكتوراه، إشراف علي حنفي محمود، محمد فتحي عبد الله، جامعة طنطا، كلية الآداب بقسم الفلسفة، ١٩٩٩.

٥- قائمة المصادر باللغات الأجنبية:

-Plotin:les enneades، ennead 4، livre 4.

–plotin :" premiere ennéade"trad،Emile bréhir،ed les belles lettres، paris، 1999

.- Plotinus: the six enneads، translatd by stephen macknna and b. s .

-Bernard collette: ducic، "plotin et l'ordonnancement de l'étre ، "ed، j، vrin ، paris، 2007 .

-Bernard collette: "dialectique et henologié chez plotin" ،éd، Oussia، bruxelle، 2002.

-Diman galuori: Plotinus on the soul,combridge university press.

-Ency chopédie philosophique universel ،"les notions philsophiques "،dic 1، t1 ed، puf، paris ،1998 .

-Giannis Stanatellos:plotinus and the presocratics » philosophical study of prescratic influences in Plotinus" Enneads sunyseriespeus editor in state university of new York press Jean Michel charrue:" plotin lecteur de platon " ،les belles letter، paris 1978 .

-Jorge J.E، Gracia and timo thy B. Noune :Acompanion to philosophy in the Middle ages ، Black well Publishing.

- Jean guiton : "le temps et l'éternité chez plotin et saint augustin"، librairie philosophique j ،vrin:3 eme edition،paris، 1959 ".
-Joachim lacrosse : " la philosophie de plotin،intellecte et discursivité "Edit ,puf , pais 2003 .
-Jean trouvillard, la purification plotinienne, puf, 1955.
-louis lavelle : traite de valeur, tome 1 .
-léon brun schvicg، le progrés de la conxiense dans la philosophie occidentale، p. U. f 2[éme] edition ،1953، t، 1 - .
Michel fattal et autres "، Etudes sur plotin "l'harmattan ،paris ، 2000.
–Michel fattal et autres: "logos et langage chez plotin et avant plotin" ed l'Harmatton ، paris ،2003 .
–Mourice de gandilla ، la sagesse de plotin ، hachette، paris .
- Muhsin mahdi ، "la cité vertueuse d'al-faralbi، la fondation de la philosophie politique en islam" ، trad،fnoncois zabal ،éd،albin michel ،sa paris، 2000.
-Pierre aubenque et auters، "histoire de la philosophie idéés et doctrines " ، éd hachette، paris، 1972.
-Wilialm Ralph ing : the philosophy of plotinus, Longmans، green and go.



مقدمة ٧

الفصل الأول: أفلوطين حياته وآثاره ومصادر فكره ١١

تمهيد ١٣

أولا:حياته وآثاره ١٥

ثانيًا: مصادر فكره ٢٤

أ . المصادر الشفوية ٢٤

ب . المصادر الكتابية ٢٦

ثالثًا: الأصول التاريخية لفلسفة أفلوطين ٢٧

الفصل الثاني: الفضيلة قبل أفلوطين ٥٣

تمهيد ٥٥

المبحث الأول: مسألة الفضيلة وكيفية اكتسابها ٥٧

المطلب الأول: المعنى العام للفضيلة ٥٧

المطلب الثاني: الفضيلة وعلاقتها بالنفس الإنسانية ٦٢

المطلب الثالث: طبيعة الفضيلة ٦٧

المبحث الثاني: أنواع الفضائل في الفكر اليوناني ٧٣

المطلب الأول: الفضيلة عند سقراط ٧٣

المطلب الثاني: أنواع الفضائل عند أفلاطون ٧٧

المطلب الثالث: أنواع الفضائل عند أرسطو ٨١

المبحث الثالث: تطور فكرة التطهير ٨٤

المطلب الأول: التطهير في الفكر الشرقي القديم ٨٤
المطلب الثاني: التطهير في الفكر اليوناني القديم ٨٧
المطلب الثالث: التطهير في الفلسفة المشائية ٩١
المطلب الرابع: التطهير عند فيلون ٩٨
الفصل الثالث: معنى الفضيلة عند أفلوطين وعلاقتها بالإنسان.١٠١
تمهيد ١٠٣
المبحث الأول: معنى الفضيلة وأنواعها ١٠٥
المطلب الأول: معنى الفضيلة عند أفلوطين ١٠٥
المطلب الثاني: الجمال وعلاقته بالفضيلة ١١٢
المطلب الثالث: أنواع الفضائل ١١٦
المبحث الثاني: علاقة الفضيلة بالجسد والطهارة ١٢٣
المطلب الأول: علاقة الفضيلة بالجسد ١٢٤
المطلب الثاني: علاقة الفضيلة بالطهارة ١٣٢
الفصل الرابع: التطهير عند أفلوطين ١٣٩
تمهيد ١٤١
المبحث الأول: مبادئ التطهير ١٤٣
المطلب الأول: عملية التطهير ١٤٣
المطلب الثاني: خطوات عملية التطهير ١٤٨
المبحث الثاني: الغاية من التطهير ١٥٤
المطلب الأول: الاتحاد بالله ١٥٥
المطلب الثاني: علاقة الفضيلة بالسعادة ١٦٠
خاتمة ١٦٩
قائمة المصادر والمراجع ١٧٣





الإسكندرية

ج . م . ع

www.Idafabooks.com